في المصطلح الفلسفي السعادة والشقاء

عدنان بن ذريل

القسم الأول

نتحدث اليوم،(١)، عن المصطلحين (السعادة)، و(الشقاء)؛ فنرسم كعادتنا في ذلك تاريخية كل منهما، كما نوضح المقاصد التي قصد بها اليها، والمعاني التي ارتبطت بكل منهما عبر العصور.

(*) عدنان بن ذريل: باحث من سورية، متخصص في الفلسفة، من رواد منهج الالسنية في الوطن العربي. من مؤلفاته: «اللغة والاسلوب»، «اللغة والدلالة»، «الفلسفة وبرهانها».

في التعاريف

١ – لالاند

في قاموسه الفلسفي، يورد المعلم (لالاند) للسعادة التعريفين التاليين؛ أنها: -حالة رضا تام تملأ الشعور-، وأنها: -رضا لجميع ميولنا-.

ثم ينوّه بأن المصطلح الدال على (السعادة) في الفرنسية، بون هير، مثل المصطلح الدال عليها في الانكليزية، هابي نس، يقصد -الحظ المواتي-، ويصلح تعريفا بها[٢].

٢ – صليبا

وفي معجمه الفلسفي، يعرّف (جميل صليبا) السعادة بأنها: -السَّعَادةَ ضدّ الشقاوة، وهي الرضا العام بما تناله النفس من الخير-.

ثم يقول ان من شروط السعادة ان تكون ميول النفس مرضية، راضية؛ وأنه اذا سمت السعادة الى مستوى الرضا الروحي، ونعيم التأمل، والنظر أصبحت غبطة[٣].

٣– مجمع اللغة العربية

وجاء في (المعجم الفلسفي) لمجمع اللغة العربية أن: -السعادة في أساسها حال تنشأ من اشباع الرغبات الانسانية كماً، وكيفاً؛ وقد تنمو الى مستوى الرضا الروحي، ونعيم التأمل، والنظر؛ وبذا تختلط بالغبطة؛ وان كانت هذه أدوم، واسمى[٤]-.

ويقول المعجم في التعريف بمذهب السعادة، انه:

- مذهب اخلاقي، أساسه أن غاية النشاط الانساني هي السعادة؛ و(السعادة كمطلب أقصى للانسان تبدو في صور شتى، أهمها:

آ- السعادة في مذهب اللذة الفردية، ومذهب المنفعة العام؛ والمذهبان يوحّدان بين مدلول السعادة، ومدلول اللذة، أو المنفعة. .

ب- السعادة على نحو مايصوّرها (أفلاطون) هي سعادة عقلية، هدفها الخير الاسمى، المثالي. .

جـ- السعادة بمعنى طمأنينة النفس، وتقوم على الأمن الباطني، واللامبالاة بما حول الانسان، والابتعاد عن كل مايسبب ألماً، أو قلقاً، أو خوفاً، كما هي الحالة في فلسفة العصر الهلينستي عند الأبيقورية، والرواقية، والشكاك[٥]-.

ثم يقول: -ومذهبا اللذة، والسعادة يتفقان ظاهرياً في أن (السعادة) هي وحدها الخير الاسمى؛ ويختلفان معنى؛ فالقانون الأخلاقي في المذهب الأول نسبي، متغير، لأنه يقوم على الحساسية، ولايستند الى العقل، وطاعته مرهونة بنتائج الفعل، وجزاءاته؛ أما في مذهب السعادة، فيردّ القانون الاخلاقي الى اعتبارات عقلية تغري به، من غير اكراه؛ ومستوى الاخلاقية فيه موضوعي، ثابت، والقيم تحمل جزاءها في باطنها[٦]-.

ويقول في مذهب المنفعة، انه: -مذهب اخلاقي يوجب على الانسان أن يُقْدم على كل فعل، يحقق (اكبر قدر) من السعادة، لأكبر عدد من الناس؛ وهو يسوّي بين (الخير)، و(النافع)؛ ويعتبر (المنفعة) الخير الأسمى؛ فلاوجود لخير إلاّ فيما فيه منفعة؛ وهذه المنفعة هي التي تبعث سعادة الفاعل؛ والمنفعة الخاصة لاتتعارض مع المنفعة العامة، بل هما تتعاونان، وتتكاملان؛ وقد قال به (بنثام) و(استيوارت مل)، وله أساس في مذهب اللذة الذي قال به (أبيقور) قديماً[٧]-.

٤- مراد وهبة

وفي معجمه الفلسفي، يعرف الدكتور (مراد وهبة) بالسعادة على الشكل التالي:

-سعادة،

(١)- عند افلاطون، العادل سعيد، (الجمهورية ٣٥٣آ و٣٥٤ب)

(٢)- عند أرسطو، السعادة هي الفعل المطابق لأشرف فضيلة؛ وأشرف فضيلة هي فضيلة العقل النظري، (الأخلاق النيقوماخية، جـ١، ١١٧٧آ، ١١٧٨ب).

(٣)– عند الرواقيين، (سينيكا، في الحياة الطيبة، ٨و٣)؛ السعادة هي نتيجة الحياة المنّسقة[٨]– .

ثم يقول في مذهب السعادة انه :

–مذهب يقرر ان السعادة، وليس اللذة، هي الخير الاعظم؛ في مقابل (مذهب اللذة)، سعادة حسية[٩]– .

ويقول في مذهب اللذة، انه :

(١)– مذهب اخلاقي يدعي أن (اللذة) هي الخير الاعظم، وأن السعادة هي في الشعور باللذة الحاضرة . .

(٢)– يطلق هذا المصطلح على المدرسة القورنائية[١٠]– .

ويقول في التعريف باللذة[١١]– .

١ – السعادة، يقول أرسطو، اللذة عبارة عن (كمال) الفعل، تضاف اليه، كالنضارة الى الشباب، (الاخلاق النيقوماخية، جـ١ ، فـ٨).

٢ – حالة وجدانية متوسطة بين الاحساس بارتياح غامض، أو عدمه، وبين الاحساس بالألم، (يوسف مراد، مدارس علم النفس العام، ٨١).

ويقول في مذهب المنفعة :

(١)– دعا اليه جرمي بنثام، وجيمس مل، وابنه جون آستيوارت مل؛ ويعرّف بنثام (المنفعة) بأنها خاصية الشيء التي تجعله ينتج فائدة، أو لذة، أو خيراً، أو سعادة؛ أو خاصية الشيء التي تجعله يحمي (السعادة) عن الشقاء، أو الألم، أو الشر، أو البؤس، بالنسبة الى الشخص الذي تتعلق به المنفعة، (مدخل الى مبادئ الأخلاق، جـ١ ، فـ١ , ٣)؛

(٢)– توسّع مل في فهم معنى (المنفعة)، فجعلها تقوم على أساس المنافع الدائمة للانسان بوصفه كائناً يتقدم[١٢]– .

في تراث الانسانية

هذه الآفاق التي لمجالات المقاصد، والمعاني المتعلقة بمصطلحي سعادة، وشقاء[١٣]، ستتيح لنا الفرص للوقوف على تمثل الفلاسفة،

والمفكرين لطبيعة الانسان، ميوله وسلوكه، قدراته وأخلاقه؛ سيما وأن الناس مختلفون في ظروفهم البيئية، المعاشية، متفاوتون في مكانتهم الاجتماعية، وأفعالهم عامة؛ الأمر الذي تباينت له مواقف بني البشر من العمل، أو من التأمل، بحسب نزوعاتهم الحسية، والمعنوية، وتباينت له المذاهب، والتنظيرات كافة.

في التراث اليوناني

تفتحت (الفلسفة) وعلومها، أول ماتفتحت، عند اليونان، قروناً عدةً قبل الميلاد؛ وكانت السبيل الوطيد الى تحرير الانسان من الخرافة، والأوهام التي للوثنية، والأسطورية المهيمنة وقتها على الحياة، ومرافقها؛ فبرزت البحوث المنهجية في دراسة الأشياء، وحقائقها، وتمايزت على الخصوص مجالات الطبيعيات، والإلهيات، والاخلاق، والسياسة؛ وانفتحت حدود التفكير، والمنطق ومرامي العمل، والتأمل...

سقراط

أقام (سقراط) من نفسه مؤدباً للشعب، يحاور الناس في الشوارع، ويجادلهم في مشاكل حياتهم، ساخراً تارة، وناصحاً تارة أخرى، يدلهم على الحقيقة، والتي فيها خيرُهم، وكانت (كاهنة دلفي) الناطقة بوحي أبولون بشرته بأنه سيصبح حكيماً، فرضي لنفسه رسالته في تأديب الشعب، ومجادلته في أخلاقياته، عازفاً عن الطبيعيات، والالهيات وسواها من البحوث المنهجية وفنها[١٤].

كان سقراط يعتقد ان (الحقيقة) موجودة في نفوسنا؛ وان (العلم) حاضر في النفس الانسانية، ويمكن للانسان أن يمتلكه اذا عمل على استحواذه، بواسطة التأمل، ومتى عرف الانسان نفسه استطاع تقويمها، والعلم بالنفس سبيل الى الاخلاق الحميدة، والخير..

ان واقع الحياة العملية التي يباشرها الناس، ويعايشونها يدلّ على أن الانسان يريد (الخير)، ويهرب من الشر، وان (السعادة) هي مطلب طبيعي

للانسان؛ الا أن من الناس من هم سعداء الحظّ، ينعمون مصادفة بالسعادة؛ في حين ان (العقل) يدل أيضاً على أن ثمة (فضائل)، ارادها الانسان، وعمل لها، فحققت له السعادة؛ فذلك أقوم.

كان (السوفسطائيون) يقولون ان (الطبيعة الانسانية) شَهْوَةٌ، وهوىً؛ ومن حقه العيش وفق الطبيعة، والاستخفاف بالقوانين حوله، وتجاوزها؛ فقال (سقراط) ان الانسان روح، وعقل يسيطر على الحس؛ وأن من عَرَفَ خيرَه، أرادَهُ، وعمل له؛ وان تحقيقه طبيعة فيه، وهو سبيل الى الحكمة..

ان (العدالة)، و(الفضائل) ثمرة الحكمة، والعقل؛ وانه لابدّ من معرفة الانسان نفسه[١٥] لأن (جهل) الناس بخيرهم الحقيقي هو مصدر مايرتكبون من الخطأ؛ في حين أن السعادة هي مطلب الطبيعة الانسانية نفسها، وتقوم على الانسجام بين الظروف، وبين الرغائب، وليست الشهوة فقط، أو الهوى فقط؛ لأن ارضاء الشهوات، والاهواء شيء تافه، بينما ارضاء العقل حكمة، وصواب؛ والشهواني رجل جاهل، يجهل نفسه، وخيرها..

وليست السعادة الثروة، فكم من الناس ليس عندهم من المال غير النزر اليسير، هم مقتنعون به يكفيهم، ويسعدهم؛ في حين يتعذب الموسرون بثرواتهم العظيمة، فاكتناز الذهب، والفضة لايوفر السعادة؛ وانما هي تتوفر في تمييز الخير والشر؛ أي أن (السعادة) في النفس التي تعمل لتبيّن حقيقتها، وكمالها، فستعرف خيرها، وتقرب بالتالي من الخير الاسمى..

ومن هنا الحكمة التي أثرت عن سقراط، وهي: -الفضيلة علم والرذيلة جهل؛ بمعنى أن (العلم) فضيلة، لأنه يعرفنا بخيرنا، وبما يمكننا عمله لبلوغ السعادة، مطلبنا الطبيعي في الحياة، وينقذنا بالتالي من الشرّ الذي يترك الجاهلين من الناس في عذابات رذائلهم، وأخطائهم..

ان (العلم) فضيلة؛ لأن الأفعال العادلة، والفاضلة أمور جميلة، هي في الوقت نفسه صالحة في الحياة؛ والانسان الذي يعرفها لايستطيع (ترجيح)

أفعال أخرى عليها؛ ويستطيع الانسان امتلاك العلم بالممارسة؛ ان العلم لايفرض فرضاً؛ وانما هو ينبجس من النفس انبجاساً، حيث هو مغروس.

العدالة، وسائر أنواع الفضيلة هي الحكمة التي يمكن الحصول عليها في معرفة النفس بالتأمل، وبالتالي معرفة الخير الحقيقي؛ ونحن اذا علّمنا الناس استطعنا ارشادهم الى خيرهم، والذي سيجدونه بأنفسهم، كما انهم سيحصلون عليه اذا عملوا على تزكيته في أنفسهم.

أفلاطون

في الأخلاق، اصطدم (افلاطون) أيضاً مع السوفسطائيين، وقولهم ان السعادة هي العيش وفق الطبيعة، وان يتعهّد الانسان في نفسه أقوى الشهوات، ثم يستخدم ذكاءه، وشجاعته لإرضائها، مع التظاهر بالصلاح لاتقاء الاهانة؛ وهو مايقوى الأقوياء من الرجال فعله، وبالتالي الاستخفاف بالقوانين، وتجاوزها..

وقد ردّ أفلاطون عليهم بان حياة الشهوات الحسية (منوتٌ متكررٌ)؛ لأن اللذة الحسية لاتدوم، والاسراف فيها يعقبها الألم؛ في حين في المقابل، ان (اللذة العقلية) هي المتجددّة، المتزايدة أبداً.. ولايجوز الاستخفاف بالقوانين، وتجاوزها، لأنها مستخرجةٌ من الفهم الحقيقي للطبيعة؛ بل ان السعادة لاتقوم على الشهوات، والأهواء؛ وانما كل شيء يقوم بالنظام، والتناسب، وإذا اختلاّ فيه فقد فضيلته، وقيمته؛ والنظام، والتناسب في النفس هما القانون، والفضيلة[١٦]

ان على الانسان في نظر افلاطون أن يتأمل، ويتحرّى الحقيقة؛ وانه بواسطة التعقل يستطيع بلوغ شتى الحقائق، وهي (المثل) الموجودة في الوجود، وفي النفس، ومنها الخير الأسمى، المبدأ الشامل لشتى المبادئ الاخرى..

وان الانسان يطلب (الخير)؛ والناظر في السيرة الانسانية يجد الانسان يعدل عن اللذة الى المنفعة؛ ولكن (الفضيلة) ليست حسيّة، ولانفعيةً؛ وانها

من جنس العقل.. ان الحياة الفاضلة لاتستمد قيمتها من لذتها، ومنفعتها، بل من أصالتها في العقل؛ و(العدالة) ليست فضيلة خاصة، وانما حال الصلاح الناشئة من اجتماع الفضائل الفردية، والاجتماعية؛ أو لنقل ان (الفضيلة) هي العدالة في الفرد، وأيضا في المدينة..

* *

و(النفس لها ثلاثة أجزاء، لكل منها وظيفة، هي: ١- النفس الشهوانية، ٢- النفس الغضبية، ٣- النفس العاقلة[١٧].. وكذلك (المدينة) لها ثلاث وظائف، هي: ١- الادارة، أو طبقة الحكام، و٢- الدفاع، أو طبقة الجند، و٣- الانتاج، أو طبقة الشعب[١٨].

(النفس الشهوانية) تشتمل على الأهواء، وفضيلتها (العفّة)، وهي الفضيلة التي تحارب الشطط، وتمهّد لادراك الحقيقة، والخير..

و(النفس الغضبية) متوسطة بين الشهوانية، والعقل، وفضيلتها (الشجاعة)، وهي التي تساعد على احتمال المصائب وسبل الخير أيضاً..

و(النفس العاقلة) فضيلتها (الحكمة)، والتي تختار بين أنواع الخير، وتحقق أسماها..

وعند البحث عن (السعادة) لاينبغي الركون الى عنصر من هذه العناصر؛ وانما يتحقق للنفس (النظام)، و(التناسب) اذا هي حصلت على الفضائل الثلاث مجتمعة؛ وان تحقق النظام، والتناسب هو العدالة؛ و(العدالة) هي اعطاء كل شيء حقه؛ وهي تستتبع السعادة..

ويستعيد (أفلاطون) هنا قول سقراط: -الفضيلة علم والرذيلة جهل-، ويصوّبه في موضوع الاتيان بالشر مع العلم بالخير؛ فيؤكد ان الانسان يطلب (الخير) بالضرورة، ويستحيل عليه أن يؤثر (الشر) مع علمه بالخير علماً صحيحاً؛ ولكن اذا كان يعلم الخير، وأتى بالشرّ فعن نقص، وحقيقته أنه (ظنّ) عار من الأصول، والنتائج؛ والفضيلة اذن علم، وليست ظناً[١٩]..

ان الفاضل هو الحاصل على (العلم) بالخير، يعرف مايجب ان يفعل، لأنّ نَظَرَهُ شاخصٌ الى المثل، والى (الخير المطلق). . ان (حياة الحكمة) هي المطلب الحقيقي للنفس[٢٠] . . وهناك في النفس قوة عظمى تحركها دائماً هي (الحب)، والذي هو مبدؤه الخير وغايته الخير؛ انّه وجودٌ متحركٌ من الحرمان الى الوجود الذي لايفنى، أوهو جهد الكائن الفاني في سبيل الخلود . .

و(الحب) يتجه أول مايتجه الى جمال الأجسام، والأشكال، ثم تدرك (النفس الحكيمة) ان هذا الجمال زائف، وزائل، وتعلم ان النفوس تشترك في جمالٍ واحدٍ هو الجمال المعنوي[٢١] . . فتصعد من جمال الفنون، الى جمال العلوم النظرية؛ ولاتزال تصعد من علم الى علم حتى تبلغ مثال الجمال، وهو غير مخلوق، وغير فانٍ، ويحبّ لذاته؛ و(المحبّ الحقيقي) بالتالي هو الفيلسوف الذي يزدري الجمال الزائل، ليتعلق بالجمال الخالد، والدائم[٢٢]؛ وفي التذييل بعد قليل ملاحظات اخرى متنوعة[٢٣].

ارسطاليس

يستهل (أرسطاليس) حديثه في كتابه : «الاخلاق النيقوماخية – بالعبارة التالية : –كل فن، وكل فحص عقلي، وكل أجتهاد فردي، فهو يرمي الى خيرٍما، ولذلك رسم (الخير الحق) بأنه ماإليه يقصد الكل[٢٤]–؛ ولذلك يبدأ بتعيين (غاية الحياة)، لأن الغايات، وان تعددت فلابدّ أن تقف عند غاية قصوى تتوجه اليها الافعال جميعاً؛ وهذه الغاية هي (الخير الأعظم)، إذ على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة[٢٥].

والناس يذهبون الى أن (السعادة) هي الغاية القصوى التي يسعى اليها الانسان في الحياة؛ ولكنهم مختلفون في فهمهم للسعادة[٢٦]، وهم يحكمون عليها بحسب سيرهم؛ والسير ثلاث : سيرة اللذة، وسيرة الكرامة السياسية، وسيرة النظر، والحكمة[٢٧]. (سيرة اللذة) يطلبها العوام الاجلاف، ومع ذلك نجد أن اللذة غاية طبيعية، ويقصدها أصحاب المناصب؛ و(سيرة الكرامة السياسية) يطلبها الممتازون، ولكن طالبها يريدها

ليقتنع بفضله؛ و(سيرة الحكمة في السيرة التي يتميز بها الانسان بما هو انسان. .

و(الخير) يجب أن يكون ذاته، ويقصد لذاته، ويجب أن يتوفّر فيه شرطان: الأول أن يكون (غاية قصوى)، فيكون تاماً يختار لذاته؛ والثاني أن يكون كافياً بنفسه، يُسْعدُ الفرد، والجماعة دون حاجة الى خير آخر، وهذان الشرطان متحققان في السعادة.

ان لكل موجود (وظيفة) يؤدّيها؛ وكمال الموجود، أو خيره، في تمام تأديته وظيفته؛ والانسان بما هو انسان له وظيفة خاصة يمتاز بها، ليست الحياة النامية، ولاالحياة الحاسة، ولاالحياة العاقلة، وانما قيامُهُ بمزاولة الحياة الناطقة على أكمل وجه[٢٨]؛ ونحن نعرّف (السعادة) بأنها العمل بحسب الكمال؛ ونعترف بضرورة النجاح الخارجي، من حيث أنه من الممتنع، أو على الأقل من العسير أن يصنع الانسان خيراً اذا كان معدماً، أو وضيع الأصل، أوكريه الصورة، أو ليس له أبناء، أو كان أبناؤه، وأصدقاؤه فاجرين، غير صالحين[٢٩].

ان (الفضيلة) ليست طبيعية، أي هي تكتسب اكتساباً؛ و(الطبيعي) فينا هو القوى، أو الاستعدادات؛ وبمعاونة الطبيعة، تكتسب الفضيلة بمطابقة كمال الأشياء، وهي تمثل تمام القوة لوظيفتها. .

ويعرّفها (أرسطاليس) بأنها: -استعدادٌ ما بازاء الانفعالات، ناشيء عن نموّ قوة بالمران[٣١]-؛ انها قوة (الفعل الخلقي)، ولكنها ليست مجرد قوة، وليست انفعالاً موقتاً كالغضب، أو الشفقة؛ وانما هي ملكة، او حال مكتسبة بالمران، وموقف دائم بازاء الشهوات. .

وموقف (الفضيلة) بازاء الشهوات هو أن تختار (الوسط العدل) بين افراط، وتفريط، واللذين هما كلاهما رذيلة؛ والوسط العدل وسط يتغير تبعاً للأفراد، والأحوال؛ والتزام الوسط الفاضل يجب أن يراعى فيه: -من، وأين، ومتى، وكيف، ولمَ-؛ وعلى ذلك فالفضيلة: -ملكة اختيار

الوسط الشخصي الذي يعيّنه (العقل) بالحكمة[٣٢]. -والشهوة ليس لها بذاتها حدّ تلتزمه، والعقل هو الذي يعيّن الحدّ؛ والوسط هو مايحكم به العقل، بعد تقدير الظروف، ومن هنا هو خير بالاطلاق.

ولما كانت (الفضيلة) تمام تأدية القوة لوظيفتها، وكان الانسان عقلاً، ونزوعاً يطيع العقل، أو يعصيه، انقسمت (الفضائل) الى فضائل خلقية، وفضائل عقلية؛ ثم يعدّد الفضائل الخلقية[٣٣]، في المقالة الخامسة، ثم الفضائل العقلية في المقالة السادسة..

والفضائل العقلية هي: -العلم، والفن، والحكمة العملية، والفهم، والحكمة النظرية-؛ ان (العقل) هو اما (معلوم نظري) موضوعه الكلي، الضروري، او (معلوم عملي) موضوعه الوسائل الجزئية لارضاء الشهوات..

و(العلم) معلوم نظري موضوعه الكلي، الضروري؛ وأما (الفن) فهو الملكة التي توصلنا الى أن تحدث مصنوعات طبقاً لقواعد محكمة؛ و(الحكمة العملية) هي ملكة المشورة في الأشياء بالاضافة الى الانسان بما هو انسان؛ وهذه الملكة يمكن ان تفسد باللذة والألم؛ في حين ان (الحكمة النظرية) لاتفسد بهما[٣٤]..

ان (الحكمة العملية) تتضمن الفضائل، لأن غايتها قيادة الانسان الى خيره الأعظم؛ وموضوعها تدبير القوى، والانفعالات التي تحقق هذه الغاية؛ والحكمة العملية اذا تناولت شؤون الدولة، هي (العلم السياسي)، لأن الفرد لايستطيع أن يحيا حياة كاملة في دولة ناقصة؛ والعلم السياسي يشمل التشريع، ووظيفتين خاضعتين للتشريع، هما الشورى، والقضاء.

والانسان مدنيٌ بطبعه، ولايبلغ كمالَهُ إلاّ في المدينة، وبما تقدّمه له المدينة من معونة؛ والفرد جزء من المدينة، و(علم الاخلاق) جزء من العلم السياسي الذي هو رأس العلوم جميعاً؛ و(الصداقة) ضرورية للحياة، فلايقوى أحدٌ العيش دون أصدقاء، ولو توفّرت له كل الخيرات[٣٥]..

و(الصداقة) أنواع ثلاثة: صداقة اللذة[٣٦]، وصَدَاقةُ المنفعة، وصداقةُ الفضيلة؛ في صداقة اللذة، والمنفعة لايحبّ الانسان شخص الصديق، بل مايعود عليه من لذة، أو منفعة، وبانقضاء الحاجة تنتهي الصداقة؛ في حين (صداقة الفضيلة) صداقةٌ كاملةٌ، وباقيةٌ؛ وهي تريدُ الخير للصديق، وتعينه عليه، فتلتقي عندها الأنانية، والغيرية؛ انها تقوم على بذل المحبّة، والجهد، والمال؛ والباذل فرحٌ بحظّه الأوفى، مغتبطٌ بفعله الجميل[٣٧].

تذييل

لم ينوّه (أبو الفتح الشهر ستاني) في –الملل والنحل –بآراء أفلاطون في الاخلاق، ولافي الحبّ؛ وانما أورد في تعريفه بالفلسفة، أن (الحكمة) قولية، وفعلية؛ و(الحكمة القولية)، وهي عقلية أيضاً، هي كل مايقوله العاقل بالحدّ، ومايجري مجراه، مثل الرسم، والبرهان، ومايجري مجراه مثل الاستقراء، فيعبّر عنه بهما؛ وأما (الحكمة الفعلية) فكل مايفعله الحكيم لغاية كمالية. –طبعة داردانية، بيروت ١٩٩٠، ص ١٥١.

وبعد أن يورد تقسيمات أخرى للعلوم يقول: – وقالت الفلاسفة، ولماكانت (السعادة) هي المطلوبة لذاتها، وانما يكدح الانسان لنيلها، والوصول اليها، وهي لاتنال الاّ بالحكمة، والحكمة تطلب إما ليعمل بها، وإما ليعلم فقط، انقسمت (الحكمة) الى قسمين: عملي، وعلمي. –، ص ١٥١. ثم يضيف: –و(الانبياء) عليهم السلام أيدوا بأمداد روحانية، تقريراً للقسم العملي، والطرف من القسم العلمي؛ وغاية (الحكيم) أن يتجلّى لعقله كل الكون، ويتشبه بالاله الحق تعالى وتقدس، بغاية الامكان؛ وغاية (النبي) أن يتجلى له نظام الكون، فيقدّر على ذلك (مصالح العامة)، حتى يبقى نظام العالم، وتنتظم مصالح العامة؛ وذلك لايتأتى إلا بترغيب وترهيب، وتشكيل وتخييل. –، ص. ١٥٠، ١٥١.

* *

ويقول الشهر ستاني عن أرسطاليس: أسموه المعلّم الأول، لأنه

واضع التعاليم المنطقية، ومخرجها من القوة الى الفعل، وحكمه حكم واضع النحو، وواضع العروض، فان نسبة (المنطق) الى المعاني التي في الذهن كنسبة النحو الى الكلام، والعروض الى الشعر؛ وكتبه في الطبيعيات، والالهيات، والاخلاق معروفة، ولها شروح كثيرة؛ ونحن اخترنا في نقل مذهبه شرح (ثامسطيوس) الذي اعتمده مقدّم المتأخرين، ورئيسهم أبو علي (ابن سينا)، وأوردنا نكتاً من كلامه في الالهيات، وأحلنا الى مقالاته في المسائل على نقل المتأخرين، اذ لم يخالفوه في رأي -، ص١٠/١

وبعد ان يعرض آراء ارسططاليس في الالهيات، يصف (اللذة العقلية) التي لأدراكنا للحق، فيقول: -الأول مغتبط بذاته، ملتذٌ بها، لأنه يعقل ذاته على كمال حقيقتها، وشرفها؛ وان جلّ عن ان تنسب اليه لذةٌ انفعاليةٌ، بل يجب ان يسمى ذلك بهجة، وعلاء، وبهاء؛ كيف ونحن نلتذّ بادراك الحق، ونحن منصرفون عنه، مردودون في قضاء حاجات خارجة عمّا يناسب حقيقتنا التي نحن بها ناس، وذلك لضعف عقولنا، وقصورناً في المعقولات، وانغماسنا في الطبيعة البدنية، لكنا نتوصل على سبيل الاختلاس، فيظهر لنا اتصالٌ بالحق الأول، فيكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جداً. -، ص١٢/١.

ثم يقول: -ان النظام في الكل يتوجه الى الخير؛ و(الشر) واقع في القدر بالعرض؛ لما اقتضت الحكمة الالهية نظام العالم على أحسن إحكام، وإتقان.. وجدت الموجودات كاللوازم واللواحق، ثم توجهت الى (الخير)، لأنها صادرة عن أصل الخير؛ ثم ربما يقع (شر)، و(فساد) من مصادمات في الاسباب السافلة دون العالية التي كلها خير، مثل المطر الذي لم يخلق الا خيراً، ونظاماً للعالم، فيتفق ان يخرب به بيت عجوز، فإن وقع كان ذلك واقعاً بالعرض لابالذات؛ أو بأن لايقع شرّ جزئيّ في العالم، لاتقتضي الحكمة ان لايوجد خير كلي؛ فان فقدان المطر أصلاً (شركلي)، وتخريب

بيت عجوز (شر جزئي)؛ والعالم للنظام الكلي، لاللجزئي؛ فالشرّ اذن واقعٌ في القدر بالعرض. -، ص١٨٣، ١٨٤.

* *

ويضيف: -ان النفوس الانسانية اذا استكملت قوتي (العلم، والعمل)، تشبهت بالاله سبحانه وتعالى، ووصلت الى كمالها؛ وانما هذا التشبه بقدر الطاقة يكون إما بحسب الاستعداد، وإما بحسب الاجتهاد؛ فاذا فارق البدن اتصل بالروحانيين، وانخرط في سلك الملائكة المقربين، ويتم له الالتذاذ، والابتهاج؛ وليس كل لذة، فهي جسمانية، فإن تلك اللذات لذات نفسانية عقلية، وهذه (اللذة الجسمانية) تنتهي الى حدّ، ويعرض للملتذّ سآمة وكلال، وضعف وقصور إن تعدّى عن الحدّ المحدود، بخلاف (اللذات العقلية)، فإنها حيثما ازدادت ازداد الشوق، والحرص، والعشق اليها. -، ص١٨٥، ١٨٦.

ولم يذكر الشهرستاني الحد الوسط العدل، ولكنه في عرضه لمذهب ابن سينا، يقول في المسألة العاشرة، عن إثبات سعادات دائمة للنفوس: -النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، و(الخير) الفائض من واهب الصور على الكل، مبتدئاً من المبدأ، وسالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً مابالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، مشاهداً لما هو الحسن المطلق، والخير، والبهاء، والحقّ، ومتحداً به، ومنتعشاً بمثاله، ومنخرطاً في سلكه، وصائراً من جوهره؛ وهذا (الكمال) لايقاس بسائر الكمالات وجوداً، ودواماً، ولذةً، وسعادة، بل هذه اللذة أعلى من اللذات الحسية، وأعلى من الكمالات الجسمانية، بل لامناسبة بينهما في الشرف، والكمال. -، ص٢١٥.

ثم يقول: -وهذه (السعادة) لاتتم له إلا باصلاح الجزء العملي من١٨

النفس، وتهذيب الأخلاق؛ و(الخلق) ملكة تصدر بها عن النفس أفعال مابسهولة من غير تقدم روية؛ وذلك باستعمال (التوسط) بين الخلقتين المتضادتين، لابأن يفعل أفعال التوسط، بل بأن يحصل ملكة التوسط بين الخلقتين المتضادتين، فيحصل في القوى الحيوانية هيئة الاذعان، وفي القوى الناطقة هيئة الاستعلاء؛ ومعلوم ان ملكتي (الافراط، والتفريط) هما من مقتضيات القوى الحيوانية، فاذا قويت وحدثت في النفس الناطقة قطعت العلاقة مع البدن، فسعدت (السعادة الكبرى)؛ ثم للنفوس مراتب في اكتساب هاتين القوتين، اعني العلمية، والعملية، والتقصير فيهما؛ فكم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات، والتخلق بالأخلاق الحسنة، حتى يجاوز الحدّ الذي في مثله يقع في الشقاوة الأبدية. -، ص٢١٥.

أبيقورس

ذهب (أبيقورس) الى ان العلم الطبيعي ليست له قيمة ذاتية، كما أنه لايعتبر مطابقاً لحقيقة الوجود؛ وانما هو مرتَّب لعلم الأخلاق؛ وذلك لأن الظاهرة الطبيعية قد تحدث عن اكثر من علة، وتحتمل اكثر من تفسير؛ والعلم الطبيعي بالتالي مجموعة تفسيرات ممكنة، الغرض منه تخليص البشر من خوف الظواهر الجوية، كالكسوف والخسوف، والموت[٣٨].

وكما ديمقريطس، قال (أبيقورس) بمذهب اللذة، إلاّ أن له فيه آراء تميّز بها عن ديمقريطس؛ إذ ليست الذرات، وهي جواهر مفردة، (متجانسة)، كمازعم ديمقريطس، وليس يمكن تركيب أي شيء من أي الجواهر؛ فان بقاء الانواع يقتضي أن تكون الأجزاء التي تدخل في تركيب أفراد النوع حاصلة على (مقدار)، و(صورة) لايتغيّران، وبالتالي لها (ثقل)، هو علة الحركة الباطنة فيها[٣٩].

وكان (ديمقرايطس) انكر (الثقل) عليها، وسلبها أياه، وترك الحركة دون علة؛ الا أن (أبيقورس) جعل الجواهر المفردة تتحرك بالثقل، في (خط

مستقيم) من أعلى الى أسفل، كما يشهد على ذلك سقوط الأجسام، بسرعة واحدة مع اختلاف مقاديرها؛ وتفاوت السرعة إنما يتأتى من مقاومة الأوساط التي يجتازها الجسم المتحرك.

والجواهر المفردة تتحرك أبداً في خلاء غير متناه؛ و(الخلاء) عديم المقاومة، والسرعة بالتالي متساوية فيه، غير أن للجواهر المفردة (انحرافاً) عن خط سقوطها، وهي تنحرف من تلقاء أنفسها مقداراً صغيراً، فتلتقي، وتؤلف المركبات..

يقول (أبيقورس) نحن نحسّ في أنفسنا (الارادة الحرة)، ومضادتها لحركة الجسم الطبيعية. . ان (الارادة) هي: -الانحراف في الانسان-؛ واذا كان الانحراف متحققاً فينا، فهو متحقق في الجواهر المفردة، اذ لايمكن ان نعتبر الانسان استثناء في الطبيعة؛ ولايمكن ان تخرج الحرية من اللاحرية؛ وبذلك افترق ابيقورس أيضاً عن ديمقريطس؛ إذ خرج على الضرورة المطلقة، وقال بالحرية، وجعلها، رغم أنها انحراف آلي، شرطاً للاخلاق..

و(النفس الانسانية) جسم حار لطيف؛ وهي تتألف مع الجسم وتنحل بانحلاله، ولها وظيفتان، الأولى حيوية، هي بث الحياة في الجسم؛ والثانية وجدانية، هي الشعور والفكر، والارادة؛ والنفس الحيوية تتألم بألم الجسم، وأما النفس المفكرة، فإن لها من الاستقلال ماتستطيع أن تكون به سعيدة، مهما يكن من حال الجسم..

* *

وقد ذهب (أبيقورس) الى ان تجربة الحياة تدلّ على أننا نطلب (اللذة) بدافع الطبيعة، والتي تحكم بما يلائمها؛ وان (السعادة) هي اللذة الحسية، إذ ليس ثمة شيء يمكن الاعتراف به غير المادة، والمحسوسات؛ وفي ذلك يستعيد (أبيقورس) مذهب (أريستيوس) الذي يقول باللذة، ويقول إنّ جميع اللذات سواء.

الا أن (أبيقورس) ردّ عليه بأننا إذا نظرنا الى اللذات في صلتها

بالطبيعة، وعواقبها في الحياة تتفاوت[٤٠]. . ويمكن في رأي أبيقورس ردّ اللذات الى ثلاث طوائف:

الأولى: لذات صادرةٌ عن نزعاتٍ طبيعيةٍ، وضروريةٍ، مثل لذة الطعام، والشراب التي تسكن آلام الجوع، والعطش.

الثانية: لذات صادرةٌ عن نَزَعاتٍ طبيعية، ولكنها غير ضرورية، مثل لذة الأغذية المترفة، فهي لاتسكن ألماً طبيعياً، وغير ضرورية.

الثالثة: لذات صادرة عن نزعات لاهي طبيعيةٌ، ولاضروريةٌ؛ ولكنها تقوم في النفس بناءً على ظنٍ باطلٍ، مثل لذة المال، والجاه. .

و(الحكيم) يصغي الى نزعات الطائفة الأولى، ويرفض نزعات الطائفة الثالثة؛ ولكن بالنسبة الى نزعات (الطائفة الثانية) ينظر إن كان يرضيها، أو يُعمّقها؛ وهذا يرجع الى الحكمة العملية، فان حكمت بقبولها أرضاها بتؤدة. .

و(النزعات) في نظر أبيقورس تنشأ من اختلال توازن الجسم، فاذا استعاد الجسم توازنه اطمأن، وسكن؛ وهذه (الطمأنينة) هي اللذة؛ والجسم اذا عاد الى الاختلال تألم، ثم عندما يستعيد توازنه يطمئن، ويلتذّ، وهكذا. .

ان يكون التوازن التام، والطمأنينة التامة بمأمن من كل اختلال، واضطراب؛ ويجب بالتالي ان يتوجّه جهدنا الى توفير الطمأنينة للنفس، كما نوفّر للجسم توازنه؛ و(الجهل) بالطبيعة أول أسباب اضطراب النفس، إلاّ أن الحكيم يعلم أن الأشياء مُتَمَشّية في نظامٍ، ولذلك لايخاف الظواهر الجوية، ولاالقَدَر، ولا الآلهة، ولا الموت. .

أما (الفضائل) فقد استبقاها أبيقورس في الحدود التي تتفق مع المنفعة، وتكفل الطمأنينة. .

(العفة) تنتصر على اللذات الطبيعية، وتقنع منها بمقدار، خشية الاضطراب، والألم؛ و(الشجاعة) تجعل الانسان يتحمل الألم في سبيل

اللذة، والتسليم بما ليس منه مهرب؛ و(الصداقة) نافعة، ولذيذة، والحكيم يتعهّدها كوسيلةٍ للسعادة، ولكنه يتجنّب الحبّ، لكونه مصدرَ اضطرابٍ للنفس..

و(العدالة) تَعَاقُدٌ قائمٌ على المنفعة؛ وموضوعها ألاّ يضرّ بعضنا بالآخر، فحافة ردّ الفعل؛ والحكيم يراعي العدالة[٤١]، ليضمن لنفسه السلامة، ويحتفظ بالطمأنينة، والتي هي خيره الأعظم،

الرواقيون

كان (الرواقيون)، مثل الأبيقوريين يعتقدون أن كل موجود فهو حسّيٌ، حتى العقل، وفعله؛ إلاّ أنهم في تصوّرهم للمادة لم يقفوا عند جواهر مفردة، هي أجزاء لاتتجزأ، وانما (المادة) في نظرهم متجزئة الى مالانهاية، ومفتقرة الى مايردّها الى الوحدة في كل جسم..

والجسم عندهم مؤلف من مبدأين، هما المادة، والنَفَسُ الحَارّ، والذي يتّحد بالمادة، ويتوتّر بها، فيستبقي أجزاءَها متماسكةً؛ والمادة هي المبدأ المنفعل، والنار هي المبدأ الفاعل؛ و(العالم) مثل أي جسم، وهو أيضاً حي، وله نَفَس حارّ يربط أجزاءه، هو النفس العاقلة..

كانت (النار) في الخلاء اللامتناهي؛ ولم يكن شيءٌ عداها، وتوتّرت، فتحولت هواء، وتوتر الهواء فتحول ماء، وتوتر الماء فتحول تراباً؛ وانتشر نفس حار في الماء، وولد (بذرة مركزية) هي (اللوغوس) قانون العالم..

وقد انتظم العالم، بجميع أجزائه دفعةً واحدةً، وأخذت الموجودات تخرج من كمونها، وماتزال تخرج بقانونٍ ضروري، أو قدرٍ؛ ان (نظام) الطبيعة يدلّ على انها ليست وليدة الاتفاق، أو الضرورة العمياء؛ وانما الضرورة فيها (عاقلة)، وكل مايحدث هو مطابقٌ للطبيعة الكلية[٤٢]..

والانسان يحيا وفق الطبيعة، والعقل؛ و(الطَبِيعَةُ) وَهَبَتْهُ (حبَّ البقاء)، وهو ميل أساسي يهديه الى التمييز بين ماهو موافق للطبيعة، وماهو

مضاد لها؛ ونحن نطلب ما ينفعنا، ونتجنب مايضرنا بالطبع؛ ويقول (الأبيقوريون) ان الميل الأول عندنا ينصرف الى (اللذة)؛ ولكن ذلك خطأ، لأن (اللذة) ليست اكثر من عرض ينشأ حين يحصل الكائن على مايوافق طبيعته، ويستبقي كيانه . .

ناهيك بانه الى جانب (حب البقاء) وهبتنا الطبيعة ميولاً خاصة، كلها طيّبة، وموضوعاتها موافقة للطبيعة؛ والحكيم يضع الحكمة في مطابقة ارادته للارادة الكلية، ويعتبر الموضوعات الخارجية، وأضدادها منافعَ ومضاراً، ولايراها جديرةً بان تسمى خيرات، وشروراً؛ فهذه الموضوعات أشياء جزئية متعلقة بالطبيعة الجزئية التي تشتهيها؛ و(الارادة الصالحة) شيء مطلق، ويدرك بالعقل؛ وهاتان الصفتان تولدان: الخير، والذي هو فضيلةٌ . .

*

وتقوم (الفضيلة) بارادة المطابقة مع الطبيعة، ولكنّها تنتهي عند نفسها؛ وهي لاتقاس بغاية تحققها، ولكنها هي الغاية تشتهي لذاتها؛ فهي كاملةٌ منذ البداية، وتامةٌ في جميع أجزائها، والتي هي وجهات لها، مختلفة باختلاف الأحوال: (الشجاعة) هي الحكمة فيما يجب احتماله؛ و(العفة) هي الحكمة في اختيار الأشياء؛ و(العدالة) هي الحكمة في توزيع الحقوق؛ والاناس ثلاث:

أ- الانسان الكامل، وهو الحكيم الذي يعلم أن كلّ شيء في الطبيعة يقع بالعقل الكلي، أو الارادة الالهية، وقَدَرِها؛ ويعتبر ميوله (وظائف) لتحقيق هذه الارادة الكلية، وتقبل أفاعيل القَدَر طوعاً.

انه لايتعلق بموضوع دون آخر؛ ودون أي زهد بالدنيا يقبل بالقَدَر، ويعتبر الموضوعات المطابقة للطبيعة جديرة بالاختيار، والارادة، والموضوعات المضادة لها منبوذة فيصيّر، ويتوفّر له الخير الحقيقي[٤٣] . .

ب- الانسان الناقص، وهو يعلم وظائفه، وحدودها، ولكنه لايرتقي

بعقله، وارادته الى الطبيعة الكلية؛ فلايرى في (الوظائف) توابع لارادته، بل يعتبرها واجبات مفروضة، يؤدّيها متفرقة، لاتجمعها الطبيعة الكلية . . .

ولذلك تظل أفعاله ناقصة؛ وتحتاج لتصبح خيراً، وفضيلةً أن تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلي؛ و(النقصان) درجات: الأولى منها، الانسان فيها بريء من معظم النقائص؛ والثانية، هو عرضة للسقوط؛ والثالثة، هو قد أمن خطر السقوط، ولكنه ينقصه الشعور بالحكمة . .

جـ- الانسان الشرير، وهو الانسان الضال الذي غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية، وانحرفت ميوله، واتخذ نفسه مركزاً للوجود، وعارض (الخير الكلي) بمنافع، وخيرات جزئية، حَرَصَ على سَعَادتِه، فتعرّض للآلام . .

* *

و(الميول) في الانسان تنحرف، حين هو يتخذ (اللذة) الناشئة عن ارضائها غرضاً، وغاية؛ والبيئة تساعد عادة على ذلك، بماتعرض على الأطفال من عادات، واشادتها باللذة، والمال، والكرامة . . فتنقلب الميول الى (انفعالات)، وأهواء، أي الى ميولٍ مسرفةٍ مضادةٍ للعقل تحول دون الفضيلة، والسعادة . .

و(الانفعال) هو قبول النفس للإحساس اللاذّ، أو المؤلم الحادث في النفس عن الأشياء؛ ونحن عادة نتخذ هذا الاحساس حكماً، ونبالغ فيه، فنبتعد عن (الحقيقة)، ونعيش أهواء مخالفة للطبيعة، والعقل . . إن (الانفعال) صادرٌ عن قوة غير عاقلة؛ او إنه العقلُ يصير غير عاقلٍ، بتراخي النفس، وجريها مع الميل المسرف، والحكم الكاذب[٤٤] . .

و(الاجتماع) مطابق في حدّ ذاته للطبيعة؛ وهو صادرٌ عن (جماعةٍ طبيعيةٍ) هي الأسرة، بامتداد التعاطف الى خارج نطاقها . .

وهذا التعاطف ينبغي أن لايقف عند حدّ، ولا أن يتفرّق الناس مدناً، وشعوباً، لكلٍ منهم عَصَبيّتُهُ، وقانونه؛ لأنهم جيمعاً (أخوة) . .

والناس ليس بينهم أسياد وعبيد؛ إنهم جميعاً (مواطنون)، من حيث أنهم متفقون في الماهية، وموجودون من طبيعة واحدة هي قانونهم..

والحكيم يقوم بجميع وظائف المواطن؛ فيؤسّس أسرة، ويعنى بالسياسة، ولايثور على النظام القائم، كما لايحاول تحقيق مدينة مثلى؛ وانما يعتبر النظم السياسية سواء، ويجتهد في حسن التصرف بها؛ و(الدنيا) جميعاً هي وطن الحكيم..

الهوامش

(١)- انظر للكاتب في مجلة المعرفة: الروح والنفس، العدد٣٢٩؛ الوجود والعدم، العدد٣٣٢؛ الخير والشر، العدد٣٤٠؛ الطبيعة والذات، العدد٣٤٥؛ الحرية والضرورة، العدد٣٥٠؛ المثال والواقع، العدد٣٥٨، المادة والاستبداد، العدد٣٦٢؛ الزمان والمكان، العدد٣٦٨؛ الفن والجمال، القسم الأول، العدد ٣٧٤، والقسم الثاني، العدد٣٨١؛ الفلسفة والعلم، العدد٣٩٠..

(٢)- قاموس لالاند الفلسفي، ط١١، ص١١٦.

(٣)- المعجم الفلسفي لجميل صليبا، ج١، ص٦٥٦.

(٤)- المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، مصر١٩٨٣، ص٩٧.

(٥) و(٦)- المصدر السابق، ص١٧٧.

(٧)- نفس المصدر، ص١٧٩.

(٨)- المعجم الفلسفي لمراد وهبة، مصر ١٩٧٩، ص٢٢٠.

(٩)- المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١٠) و(١١)- نفس المصدر، ص٣٦٥.

(١٢)- المصدر نفسه، ص ٤٣٢.

(١٣)- مذاهب السعادة، لعادل العوا، دمشق ١٩٩١، ص٥٥.

(١٤)- قال شيشرون في ذلك إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض.

(١٥)- وقد اثر عن سقراط في ذلك قوله، اعرف نفسك..

(١٦)- جورجياس، ق٣؛ والجمهورية، م١، ٢، ٩.

(١٧)، (١٨)- فيدون، ص٦٨، ٦٩؛ والجمهورية الصفحات السابقة.

(١٩) و(٢٠)- جورجياس، والجمهورية، صفحات متفرقة.

(٢١)- المأدبة، ص٢٠١ (هـ)، و٢١١(م).

(٢٢)- وفي فيدون يقول أفلاطون، ان هذا المحب الكامل، والحقيقي هو (سقراط) الذي انتظر في السجن موته بشجاعة، وهو يتشوق الى العالم الإلهي الذي يعوقه جسمه عن اللحاق به؛ ثم يضيف ان الفيلسوف يتقي جسمه من المادة، ويعلم أن سعادته في التشبه بالله..

(٢٣)- انظر بعد قليل تعريف الشهر ستاني بمذهبي افلاطون، وارسطاليس..

(٢٤) و(٢٥)- الاخلاق النيقوماخية، م١، ف١، ٣؛ وم١، ف٥.

(٢٦)- يقول أرسطاليس، اذا نحن صرفنا النظر عن الأسس الطبيعية للأخلاق وجدنا الأخلاق متغيّرة جداً، بحيث قد تبدو أنها لاتصدر عن الطبيعة؛ ويشاهد مثل هذا الاختلاف أيضاً في الخيرات التي يسعى الناس وراءها، أما اكثر مايلحقهم الأذى منها، اذ بعضهم تهلكه الثروة، والبعض تهلكه الشجاعة، م١، ف٣.

(٢٧) و(٢٨) و(٢٩)- م١ وف٦ و٧، ٨.

(٣٠) و(٣١)- م٢، ف٢ وم٢، ف٤.

(٣٢)- م٢، ف٥، ثم يقول: -الفضيلة ملكة تقوم في وسط، ولكنها ملكة اختيار-، م٢، ف٦.

(٣٣)- يصنّف أرسطاليس (الفضائل الخلقية) استناداً الى الانفعالات، الأفعال، وليس استناداً الى قوى النفس، كما فعل أفلاطون؛ ويذكر في الاساس الخوف، واللذة، والبذل، والكرامة، واللهو، والانبساط، والشهوة؛ فمثلاً بالنسبة الى (الخوف) الوسط هو: -الشجاعة-، والافراط هو: -التهوّر-، والتفريط هو: -الجبن-؛ وبالنسبة الى (اللهو) الوسط هو: -الدعابة-، والافراط هو: -المجون-، والتفريط هو: -الفظاظة؛ وبالنسبة الى (الكرامة) الوسط هو: -كبر النفس-، والافراط هو: النفخة-، والتفريط هو: -الهوان-، الخ..

(٣٤)- ثم يعلق استناداً الى هذه التحليلات على قول سقراط (الفضيلة علم، والرذيلة جهل)، ويقدّم فيه تصويباً جديداً، انظر تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، مصر١٩٢٦، ص١/٢٥.

(٣٥)- ان حياة (الحكمة العملية) حياة المركب الانساني، لاحياة العقل المجرد؛ وهي توفر (سعادة) انسانية، ثانوية نطلبها لأننا لسنا عقلاً صرفاً، فلانستطيع أن نحيا حياة نظرية باستمرار..

(٣٦)- كان اللفظ اليوناني عن الصداقة يدلّ بمعنىً واسع على كلّ (تعاطُف)، أو تضامُن بين شخصين، ويشمل جميع الروابط الاجتماعية، والتي للأسرة، فالمدينة، فالانسانية.

(٣٧)- يزاول الانسان (النظر) بمافيه من جزء الهي، هوالعقل، ولكنه لايزاوله إلا أوقاتاً قصاراً، وسعادته به ناقصة، ويكون (النظر) سعادة كاملة للانسان لو أمكن ملء حياة هذا الانسان..

(٣٨)- كان الخوف من الآلهة عظيماً في اليونان؛ فآثر (أيبقورس) ان يرفع هذا الخوف عن الناس، وينفي عن أنفسنا الخوف مما تسطِّره الآلهة من (اقدار)؛ فالآلهة موجودن، وهم بعيدون عن عوالمنا، لايطالبون بالقرابين، ولايكدرون أنفسهم بشؤوننا..

(٣٩)- الذرات جواهر مفردة غير متناهية العدد، تؤلف عوالم غير متناهية؛ لكل عالم مَوْجودَاتُهُ، وشكله وقتاً ما، ثم يتبدل بانتقال الجواهر من عالم الى آخر..

(٤٠)- كما كان (أريستيوس) يردّ كل لذة الى (اللذة الحاضرة)، مخافة ان يفوتنا المستقبل، وأن ينقلب حسبان العواقب قيداً، وعبودية؛ بينما رأى (أيبقورس) أن محاولة التحرر من المستقبل هي القيد، والعبودية؛ وقد آثر (أبيقورس) اللذة المتصلة مدى الحياة في افتكارنا الحاضر، والماضي، والمستقبل على السواء..

(٤١)- الانسان يقبل القانون ليحتمي من العدوان، ولكنه إذا رأى في الخروج عليه (منفعة)، واستطاع الخروج عليه دون ان يناله اذى منه، فله ذلك....

(٤٢)- تتجه الطبيعة الى غاياتها؛ وهذا (الاتجاه الطبيعي) في الجماد، والنبات عفويّ؛ وفي الحيوان هو (الغريزة)؛ وفي الانسان يتخذ طريقاً آخر هو (العقل)؛ ووظيفة الانسان هي ان يستكشف في نفسه (العقل الطبيعي)، ويترجم عنه بأفعاله..

(٤٣)- ولكن إذا نزلت بالانسان آفاتٌ، وفوادحُ الانطاق، فله أن يتخلّص من حياة لم يعدْ فيها شيء مطابقٌ للطبيعة..

(٤٤)- وهذا يدل على تأثر الرواقيين بقول سقراط: (الفضيلة علم، والرذيلة جهل)...

* * *

الخلاسية * أزمة الفكر العربي

يوسف فجر رسلان

للكون قانون راسخ ينظم الأشياء والأحياء:
- مضمونه أنَّ جوهر الحياة الموت وجوهر الموت الحياة.
- إطاره العام معادلة صيرورية تفيد أن الموجود (بالفعل) يحمل الموجود (بالقوة).
- وينمو الحمل ويكبر وينتش ويمتد، فإذا بما كان قوة يصير فعلاً، وبما كان فعلاً يصير ذكرى.

---

* يوسف فجر رسلان: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

إنها المعادل الجدلية المفتوحة على مجريات الحياة وجوداً وموجوداً، لاتغادر كبيرة ولاصغيرة، ولا تنفلت منها كبيرة ولا صغيرة، لأنها ـ قبل كل شيء ـ صبغة الله. (ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون. البقرة١٣٨) وبالرغم من ذلك فإن المتزمتين يرفضون الجدل حتى وإن كانت الدماء في عروقهم وأقحافهم تجري على قانون. يرفضونه لأنهم لاشروق لهم، يصبحون على مايسمون، يرفضونه لأن كل ما (تكشفه) نظريات التطور وتقوله الفلسفة هو ـ في فهمهم ـ رجس من عمل الشيطان. لكأن العقل البشري محكوم عليه بأن يترهل، بأن ينام فلا يفيق.

إنهم المعاصرون أحفاد النهج السلفي المتزمت الذي كبل الفكر العربي وعطل مسيرته العلمية الإنتقادية قروناً عديدة.

إنهم «الرواسب النفسية ـ الاجتماعية» حسب (باريتو). وهي العصية على التفتح والتحرر.

صحيح أنها موجودة في جميع الأمم لكن حظنا منها أوفر. وابتلاءنا بها أكبر.

ـ وقانون الجدل يشترط أن تكون حدود المعادلة حية. فعندئذ فقط تكون قابلة (للكون) وإلا كانت في حال (الفساد). هذا في مصطلحات أرسطو وفي مصطلحات الفيلسوف الذري الأول (ديموقريط). وكانت مصطلحات (هرقليط) قبلهما أكثر رقة، إذ أستبدل «الصيرورة» بالكون والفساد. فذهب مصطلحه قاموساً وقدوة لكل من تفلسف. وبه قضى على جميع الفلسفات «السكونية» المتزمتة في زمانه. ولعل أرسطو وديموقريط قد تشددا (أو تغالظا) في المصطلح لما كانا يشهد انه من تعسير على الفكر اليوناني بسبب تلك الفلسفات السكونية المتحجرة. ولعل القارىء يغفر لي ويعذر في كل مرة أتشدد فيها حيال التعسير على الفكر العربي وتعطيل الفلسفة الانتقادية. لقد طهر هرقليط في ذلك الزمان الوثني الغابر ساحة الفكر الإغريقي من المذاهب

السكونية الجامدة. فهل تمكن الفلاسفة العرب بعده بخمسة عشر قرناً من تحرير الفكر العربي من قيود وأصفاد المتزمتين؟ بل هل تحررنا نحن في تاريخنا المعاصر من قيودهم وأصفادهم؟ قليلون في اوربا هم الذين يسمعون بـ(انكسيمن، وبارمنيد) حتى ممن يتحرشون بالفلسفة، والجميع يسمعون بهرقليط. ويعرفون الكثير من أفكاره. فلماذا؟ لأنه كان على نهج قانون الحياة. وأولئك كانوا على نهج العطالة والجمود.

أما على الساحة العربية فما أظن أن قراء الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من عباقرة الفكر العربي يساوون واحداً بالألف من قراء متروكات ابن الصلاح وابن تيمية على سبيل التدليل. واعذروني. فالقائمة طويلة جداً، والحرية في ذكرهم قصيرة جداً، زميرة، بتراء، قزمة. وقائمتهم مفتوحة على الجميع، موجودين في كل دار. أما العباقرة ففي عهدة المتخصصين لاغير.

نسي الغربيون أسماء فلاسفة السكون. وحفظوا اسم هرقليط مثلما اعتلقوا اسماءهم، ونسي العرب أسماء عباقرتهم وحفظوا ركماً هائلاً من المتزمتين ومتروكاتهم. ولن يظل حكمنا تقريرياً لو حسبت ـ فقط ـ نسبة المجلدات الصفراء لمشاهير (العلماء) إلى مؤلفات الفلاسفة والمفكرين العرب. لأنك ستجد الفرق مذهلاً، ومثل ذلك لو نسبت عدد الفلاسفة إلى عدد (الأئمة)، هذا في حساب نسبة عددية متواضعة، فكيف لو فتحت الأبواب من تلك المجلدات المغلظات؟ ستجد فيها من الخلاف والاختلاف والتناقض والتخريف والتحريف عن فطرة الخلق السوي مايجعل نسبتها إلى (العلم والمعرفة والتراث) أمراً مخجلاً، ستجد فيها من الإسرائيليات مايجعلك تشك في أنك أمام تراث عربي.

أدرك أن أحكامي كبيرة تقتضي التوثيق، فإليكم بعض المعترضات التراثية ولعلكم بعدها تعذرون:

ـ لنبدأ بهذا الخبر العُقْبُول، وهو كذلك كما سوف ترى، ولاتجوز الموارية في وصفه، لأنه ـ فضلاً عن خمجه ـ يناقض الخبر الإلهي. يفتئت على القرآن الكريم. اليكم من «الشيخ الإمام الديار بكري»:

«إن الله خلق من نفسين نفسين: من عطسة آدم عيسى، ومن عطسة الأسد الهرة، وإن آدم لما عطس أمر الله جبريل أن يحفظ العطسة (بملحقاتها حتما)، وفي رواية: أمر بكر ابن قيس أن يأخذها بغية ويحفظها إلى زمان مريم، حتى نفخ فيها، فحملت بعيسى ـ كذا في بحر العلوم»(١)

هذا (قرف) واشمئزاز وحسب، فإلى التالي:

«وفي أنوار التنزيل مايلي: وقصة مريم أنها لما حاضت اعتزلت مكاناً شرقياً في بيت المقدس، أو شرقي دارها... فاتخذت من دونهم حجاباً وستراً، وقعدت في مشرقه للاغتسال من المحيض. وكانت تتحول من المسجد إلى بيت خالتها أو أختها إذا حاضت، وتعود إليه إذا طهرت، فبينما هي في مغتسلها أتاها جبريل في صورة شاب أمرد وضيء الوجه جعد الشعر لتستأنس بكلامه، ولعله لتهيج شهوتها فتنحدر النطفة إلى رحمها، فدنا جبريل، فنفخ في جيب درعها. فدخلت النفخة في جوفها. وفي (مدارك التنزيل): فوصلت النفخة إلى بطنها، فحملت بعيسى ستة أشهر، وقيل تسعة أشهر كسائر النساء، وقيل ثمانية أشهر ولم يعش مولود لثمانية سواه، وقيل ساعة واحدة، وقيل حملته في ساعة، وصور في ساعة، ووضعته في ساعة، ومريم آنذاك ابنة ثلاثة عشر سنة، وقيل عشر، وقيل ست عشرة. وقد حاضت حيضتين، وقيل حاضت مرتين قبل أن تحمل بعيسى»(٢) انتهى، وهو بحرفه.

تلاحظ أن المشتركين في إخراج هذه الرواية مجموعة من الأئمة والفقهاء أصحاب العناوين الباذخة من مثل «بحر العلوم» و«أنوار التنزيل» و«مدارك التنزيل» فضلاً عن «تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس» للشيخ

الإمـام الديار بكري . وهذا يعني أنهـا راسـخـة في تراثنا بل في فلسـفـتنا الفقهية . بحجة أنهم يفسرون كلام الله .

ـ ومن الواضح أن هذا الازدواجية في الحمل (جنسي ـ مقدس) تتجاوز في حسيتها المسفة أخبار البوذية والبرهمية في الذكورة والأنوثة . ولاتقصر عنها إلا في الرسوم والتصاوير والمجسمات، وهي بعيدة عن الإسلام بعد الإسلام عن الوثنيات .

فما هذا الخلط المريب بين الظواهر الغيبية والظواهر الطبيعية؟ إن الظاهرة الغيبية وقف على مطلق المشيئة والقدرة، والله تعالى لايحتاج من أجل خلق عيسى خلقاً مقدساً إلى عملية جنسية يقوم بها ملك كتلك المراودة التهيجية . كما أن تصوير مريم بتلك الصورة النضوجية المدماة بحيث تحتاج إلى فتى أمرد يهيجها ويثير شهوتها إنما يعبر عن ملكات عاجزة وفهم قاصر، وعن سوء حظنا بمثل أولئك المفسرين، فضلاً عن أنه يتناقض مع كلام الله وينقضه، فأين هم من قوله تعالى :

(وإذ قالت الملائكة يامريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين)آل عمران ٤٢ فهل تكون من يطهرها ربها، ويصطفيها مرتين في آية قصيرة واحدة، بحاجة إلى من يهيجها ويثير شهوتها؟ وأين هم من قوله تعالى :

(ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا ـ التحريم١٢)؟

ماهذا المزج الأخرق بين (النفخ) الإلهي والإثارة الجنسية ومايتنج عنها ويرافقها من نطفة ومحيض يحركها شاب أمرد وضيء أجعد تحديداً؟

لقد فهموا النفخ نفخاً . والنطفة نطفة، والتطهير الإلهي اغتسالا، وأرسلوا ذلك الشب الأمرد الوضيء الأجعد يتلصص على تلك الحورية الصغيرة في مغتسلها ثم ينادمها ويحرك غريزتها، فهل أقمأ من هكذا تفسير وهكذا ألفاظ في الحديث عن حمل مريم عليها السلام؟

الأذان وفعل الشيطان

كان للشيطان حضور بارز عند بعض العلماء والرواة، حتى أنهم أدخلوه في أرفع الحقائق الدينية:

«أخرج الشيخان عن أبي هريرة مرفوعاً: إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان وله.... حتى لايسمع التأذين»(٣)

الحديث موضوع مكذوب لايقتضي الوقوف عنده، وهو إما من وضع أبي هريرة، أو أنه موضوع عليه. (والآيات الشيطانية) وما إليها كانت من صنعهم إما غفلة وجهلاً وإما تآمراً على السيرة الذاتية للنبي (ص)، فبعد أن جعلوا الشيطان يدخل خواطره في الصلاة - والعياذ بالله - راحوا يعدون العمليات الجراحية التي أجرتها الملائكة له «لاستخراج العلقات السوداء وحظّ الشيطان وآثار النّكت والنّخس» من قلبه وجوار قلبه، وحجتهم في ذلك أن تكرار العمليات كان لزيادة التشريف، لكنهم (تكرموا) فجعلوها تتم في طست من ذهب. فحتى يتطهر النبي (ص) من أثر الشيطان احتاج إلى خمس عمليات شق (لم يكن لفظ العملية دارجا)، أربع مرات منها في الثالثة من عمره، ثم في العاشرة، ثم عند المبعث، ثم عند الإسراء، أما الخامسة فاختلفوا فيها. (إذا أردت التفصيل فعليك بسيرة ابن هشام). لكني لا أحرمك من واحدة على الأقل ومن مصدر آخر تدليلاً على ترسيخها في التراث:

«طلب محمد اللحاق بأخويه ولدي حليمة عندما أعلمته أنهما في البرية يرعيان الغنم، فأوصتهما حليمة قائلة: أوصيكما بمحمد خيرا، لاتفارقاه.. فخرج مع أخويه، فبينما هو قائم معهما إذ هبط جبريل وميكائيل ومعهما طست من ذهب فيه ماء وثلج، فاستخرجاه من الغنم. وأضجعاه، وشقا بطنه. وشرحا صدره، واستخرجا منه نكتة سوداء. فغسلاه بذلك الماء

والثلج، وحشوا بطنه نورا، ومسحا عليه، وعاد كما كان»(٤) لايعذر المرتد، إذ كان عليه أن يدفع الأغاليط، لا أن يأخذ بها.

شيطانة!!

«روى مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: إن في البحر شيطانة مسجونة، أوثقها سليمان بن داود يوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآنا»(٥)

لا أدري من أين جاء هذان العالمان الكبيران بتلك الشيطانة، لعلها من قريبات بلقيس، فهذه عندهم بنت جنيه اسمها ريحانة تزوجها شرحبيل فولدت له بلقيس، وهذا التخريف أعني زواج الإنس بالجن كثير جداً في التراث، (يمكنك العودة إلى نسب بلقيس جناً وانساً في (لباب التأويل) وفي تفسير الثعالبي).

أما وجدوا غير هذه الشيطانة تقرأ على المسلمين قرآنهم؟

أحسبهم ولدوا هذه الوظيفة بالمصادرة الخاطئة أو المغلوطة على قوله تعالى:

(تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم-الاسراء٤٤)

مما أفهمه من معاني تسبيح الأشياء والمخلوقات، أو مما يهيئه الله تعالى لبشر في فقه هذه المسألة أن تقوم «السموات والأرض ومن فيهن» بوظائفها التي هي عباداتها وفقاً للقوانين والنواميس الكونية والطبيعية التي خلقها عز وجل في الكون والطبيعة، وخلق الكون والطبيعة عليها، بحيث لايكون لأي منها محيد عن نظامه، ولا عن النظام العام المحايث البعيد أو القريب، وبحيث أن الله لايكلفها بغير وظائفها، فهي تسبيحها وعبادتها، وهي جميعاً على قانون الجدل لو تدبروه. فكيف يكلف سليمان البحر بوظيفة إضافية هي سجن الشيطانة سجناً مؤبداً، وكيف يكلف الشيطانة بوظيفة إضافية أيضاً هي من أقدس الفروض عند المسلمين؟

المذهب الإحيائي

تندرج الروايات التالية بما يسميه النقد التاريخي بـ«المذهب الإحيائي» الذي شغل حيزاً كافياً عند (لوبون) و(بليخانوف) في كتابين بعنوان مكرور هو «فلسفة التاريخ». فإليكم كيف فسر علماء التراث حركة الشمس وأحوالها:

«قال ابن عباس: والذي نفسي بيده ماطلعت الشمس قط حتى ينخسها سبعون ألف ملك، فيقولون لها اطلعي، فتقول: لا أطلع على قوم يعبدونني من دون الله، فيأتيها ملك فتشتعل لضياء ابن آدم. فيأتيها شيطان ليصدها. فتطلع بين قرنيه، فيحرقه الله تحتها»(٦)

«وروى الطبراني عن أبي أمامة أن الله وكل بالشمس تسعة أملاك يرمونها بالثلج، ولولا ذلك أحرقت كل شيء» (٧)

ـ فإذا كان للشمس تلك المعرفة بمن يعبدونها أفلا يقتضي القياس أن تكون لها معرفة بمن لا يعبدونها بل يعبدون الله . فتترأف بهم . وتدفيء عريانهم، وتضيء نهارهم وتشعل ورسهم . وتنبت غرسهم؟

ـ هل الشمس على تلك المكابرة والعصيان حتى تحتاج إلى ذلك الخميس من الملائكة ينخسونها كل شروق بالإبر والمخارز والمسال كي تتحرك كما تنخس الأتان الحرون؟

وبعد كل ذلك النخس من جيش الملائكة تظل معندة حتى يأتيها (لعله أراد المواقعة) ملاك، فتضيء وجنتها، وتظهر عافيتها، ومن حسن حظ البشر أنها لاتستجيب لإتيان الشياطين .

ـ حسية وسخف وإسفاف، ومانسب إلى النبي (ص) إنما هو موضوع مكذوب .

أين هم من قوله تعالى: (والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم)؟

أما فهم العلماء والأعلام والأقطاب أن «تقدير العزيز العليم» اختصار بلاغي للقوانين الطبيعية والنواميس الكونية التي قدرها (خلقها) الله تعالى في الكون، وقدر الكون على نظامها؟

هذا، ولا يفرق علم النفس الاجتماعي وفلسفة التاريخ في هذا المذهب الإحيائي بين الجماعات البدائية وعالم الطفولة، فالطفل أيضاً بحسب الأشياء والأجرام ناطقة عاقلة منفعلة تحمل العواطف والمشاعر والأفكار التي يحملها الإنسان، يحسب أن فيها شعوراً وإدراكا وفهماً وحافظة وحبا وكرها وحقداً ورحمة وغيرية . . ويقيم التعامل بينها، وبينه وبينها، على هذا المستوى من الفهم.

إبليس يتكاثر بالبيض

«روي عن ابن عباس في أنوار التنزيل قوله: إن من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن، ومنهم إبليس. وفي كتاب أبي المعين النسفي أن الشيطان إذا فرح على معصية بني آدم بيض بيضتين فيخرج منها الولد. وهذا هو الصحيح. وجاء في الخبر أن في إحدى فخذيه فرجاً وفي الأخرى ذكراً فيجامع نفسه فيخرج منه الولد. وهذا غير صحيح»(٨).

خبر الدابة

ذكروا من علائم القيامة هذه الدابة:

«عن عبد الله بن عمر قال: تخرج الدابة من شعب، فيمس رأسها السحاب ورجلاها في الأرض. وفي رواية أنه ليس للدابة ذنب بل لها لحية، وكل الأقوال أنها حية أفعى.

ومنهم من يقول تخرج من مكة، ومنهم من يقول من الطائف»(٩)

«قال عبد الله بن عمر ـ وكان بالطائف بعد أن ضرب الأرض برجله ـ تخرج من هذه الأرض، وابن عباس قرع (الصفا) بالعصا وهو محرم وقال: إن الدابة لتسمع قرع عصاي هذه»(١٠).

«وقال الضحاك: الدابة تشبه البغل، تدور حول الدنيا وبيدها عصا، فتضرب الناس بها، فإذا ضربت على رأس الكافر ظهر خط أسود مكتوب فيه: هذا كافر بالله، وإذا ضربت رأس المؤمن ظهر خط أخضر مكتوب فيه: هذا مؤمن»(١١)

وفي عمدة المعاني لابن الجوزي (وهو من كبار الأقطاب): طول الدابة ستون ذراعاً. (إذن أكبر من بغل). لكن عبد الله بن عمر لم يقبل أن تكون الدابة بذلك الحجم المتواضع، وكيف يقبل وهي دابة يوم القيامة؟.

يقول: «تخرج من غار في جبل صنعاء - قبل ذلك بالطائف - فتخرج حتى لو عدا الفرس السريع العدو ثلاثة أيام ولياليها لم يجاوز رأسها وماخرج بعد ثلثها من الأرض»(١٢).

فهل في تراث أمة من الأمم جفر أوضح و(أصدق وأوثق) من هذا الجفر؟

إذا كان العرب ينتظرون مثل هذه الدابة فإن القيامة لن تقوم. أعني إذا كانت مشروطة بظهور مثلها.

أكتفي بهذه الوجبات التراثية. وماقدمتها إلا لمقتضى التوثيق، وحتى لاتظل أحكامي كبيرة أو فجة بلا برهنة. ولا أبتغي الإطالة في مثلها. حتى لايصير البحث تراثياً فيما هو من هوية الفكر الانتقادي، فلنعد إلى مابدأنا به.

كان الجدل فلسفة في جلال المصطلحين، وكانا حكراً على الخاصة، وهو اليوم بفضل المدارس والجامعات من المبادىء الشعبية. ولأنه قانون الحياة بعامة فهو لم يفقد مكانته الرفيعة، بل ازداد إكباراً ووقاراً، وهذا يبرهن - مرتين - خطأ المتحجرين فكرياً من جهة، وخطأ (الصالونات الأرستقراطية) من جهة ثانية:

الخطأ الأول سوء ظنهم بالملكات العاقلة لدى الشعب. فهاهم

تلامذتنا من جميع الشرائح الاجتماعية يقرؤون الفلسفة، ويستوعبونها، وينشغلون بها، والناس عادة ينشغلون بما يفهمون. الخطأ الثاني، النظر إلى مسائل الفكر العربي - ومعظمها دينية - على أنها صالحة لكل زمان ومكان. الأمر الذي أدى إلى إخماد جذوة الفكر العربي وتجميده عن قوالب صفراء ثابتة؛ ومعلوم أنه إذا تعطلت الأداة كان ماننتجه رديئاً كاسداً.

دعونا نسأل كم من العرب مايزالون يأخذون ويؤخذون بمثل تلك الروايات والأخبار التي وثقناها رغم مرور أربعة عشر قرناً على وضعها؟ وإذا حسبت هذه على العرب المسلمين فدعونا نسأل العرب المسيحيين مثل ذلك عندهم أيضاً وفيره.

أرجوا أن يقر في ذهن القارىء أننا نتحدث عن أدعياء العلم والمدسوسين هنا وهناك قديماً وحديثاً، لاعن العلماء حقاً، وأهل المعرفة الحقة. فما تصادف عارفاً بربه يرفض نواميس الكون وقوانين التطور، وقد صار (الجدل) عنوانها الأبرز، حتى أنه امتد إلى مساحات شعبية واسعة بفضل التدريس كما ذكرنا من قبل. إن العارف بربه - مشيئة وإرادة وحسن خلق وتدبير - لايعيق انطلاق الفكر العربي نحو التجدد والإنفتاح.

- كم من اليهود اندسوا في الإسلام والمسيحية، وافتأتوا على الديانتين، بما حشروه فيهما من الإسرائيليات، ونحن نبتغي تطهير الذهن العربي منها:

- فبفعل (المؤسسات اللاهوتية الغربية) جعلوا العربي المسيحي يقتنع بأن «العهد القديم» تمهيد ضروري للأناجيل. وهم أدرى منا وأبكر معرفة بما فيه من كبائر الجرائم الوحشية الهمجية وأخبار الفواحش حتى بالمحرمات. فهل تنسجم هذه مع كتابهم المشبع بالمحبة والرحمة والتسامح والذي تشع منه قيم الروح والأخلاق؟ وهل تنسجم مع «مكارم الأخلاق العربية» الراسخة في أمتنا، قبلما هي أمة. وقبلما هي مسيحية و، إسلام؟ ولولا أن يسبقنا

المثقفون العرب المسيحيون إلى مثل هذه الاعتراضات لما وقفنا عندها . فهم مثلنا، ونحن مثلهم . نسعى ويسعون إلى تطهير الفكر العربي من التخريف .

- أما على النطاق الموازي فالحديث في الإسرائيليات يثير شؤوناً لاحصر لها، لأن مساحات عربية عريضة مازال تأخذ بها وتطرب لها من حيث أن (شخصياتها التاريخية) أقطاب التراث ولن يتحرر الفكر العربي. ولن يتطور أو يتقدم أبداً . بل سيظل ينتقل من أزمة إلى أزمة متخلفاً عاجزاً عن مواكبة تطور الحياة مابقي جاهلاً شخصياته التاريخية آخذاً إرثهم بعجره وبجره .

فإلى قليل جداً من الشواهد الموثقة :

الصخرة وانتقال المساجد

قال كعب الأحبار «إن الله نظر إلى الأرض فقال : إني واطىء على بعضك، فاستبقت له الجبال، وتضعضعت الصخرة، فشكر لها ذلك . فوضع عليها قدمه»(١٣)

وقال أيضاً «إن العرض والحساب من بيت المقدس، ومقبور بيت المقدس لايعذب»(١٤) فليسأل المسلم المعاصر : هل بن غوريون، ومائير، وبيغن، ورابين مشمولون بقرار كعب؟ وهل النبية الاسرائيلية المسترجلة (دبورة) مبيدة العرب في «أرض كنعان» منهم؟ وهل الدكتور (باروخ كولدمان) ممن سينجون من العذاب ويعفون من الحساب؟

وقال كعب «صخرة بيت المقدس أقرب إلى السماء بثمانية عشر ميلاً، وهي أرض المحشر والمنشر» وإليكم «إسرائيلية» أفقع :

«قال كعب : لاتقوم الساعة حتى يزور البيت الحرام بيت القدس، فينقادان جميعاً إلى الجنة وفيهما أهلوهما»(١٥)

دقق في مضمونها بعد أن تقف على إسفافها .

ومن مثل تلك الأخبار الأحبارية تعلق العرب بتلك الصخرة زماناً، ومن حسن الحظ أنهم لم يعبدوها، ثم نسوها إلى زمان ملاحم عبد الملك

والحجاج وابن الزبير. يقول الديا بكري: «لما ولي عبد الملك بن مروان منع أهل الشام من الحج لأن ابن الزبير كان يأخذ الناس بالبيعة إذا حجوا، فضج الناس لما منعوا الحج، فبنى عبد الملك الصخرة، وكان الناس يحضرونها يوم عرفة ويقفون عندها. وكان ذلك سبباً للتعريف في مسجد بيت المقدس، وذكر الحافظ في كتاب نظم القرآن أن أول من سن التعريف (الوقوف بعرفة) في مسجد بيت المقدس هو عبد الله بن عباس»(١٦)

وقد ظل «ركن الحج» معطلاً عن موضعه المفروض على جميع المسلمين أتباع عبد الملك سبع سنين (من عام ٦٥ إلى عام ٧٢) بسبب الصراع على الحكم. ووجدوا علماء يفتون بذلك، حتى وإن قال رب العالمين «ولله على الناس حج البيت...»

وماعادت فريضة الحج إلى بيت الله إلا بعد أن هدم الحجاج الكعبة بحجارة المجانيق، وحرق المسجد بقابس النار، وماكانت شفيت بعد ممافعله بها الحصين بن نمير ويزيد بن معاوية.

- قارن بين الروايتين التاليتين، وقف على دور اليهود المندسين في تراثنا:

لم يترك الأحبار اسما. أو ظاهرة، أو حادثة. أو مكاناً. إلا واختلقوا له خبراً توراتياً، وأسفارهم زاخرة بمثل ذلك التخريف. فإليك كيف أسسوا محيض النساء:

«فقال الرب للمرأة ماهذا الذي فعلت، فقالت المرأة: الحيَّة غرتني فأكلت..

وقال للمرأة: تكثيراً أكثر أتعاب حبلك. بالوجع تلدين أولادك. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك..»(١٧)

انتبه الآن إلى المطابقة مع ماجاء في أخبار بعض علماء التراث العربي:

«لما تناولت حواء الشجرة وأدمتها، قال الله تعالى: إن لك علي أن أدميك وبناتك كل شهر مرة. كما أدميت هذه الشجرة»(١٨)

لم يفهم علماؤنا أن الحبل والوجع والمحيض والولادة وظائف طبيعية بيولوجية فيزيولوجية، وأنها رحمة من الله وليست عقوبة. وإلا فاسألوا أية امرأة إن كانت تعتبر نفسها مرضية عند ربها إذا حرمت منها.

مثال آخر على تقليدهم اليهود:

«كل أشجار الجنة بكت على آدم إلا العود (أي اليابس) فسأله الله تعالى: لماذا/ فقال: لا أبكي على من عصاك (واليابس لايبكي لأنه لانسغ فيه) فنودي: كما عظمت أمرنا عظمناك. ولكن هيئناك للأحراق، لأن قلبك لم يحترق على محبنا آدم»(١٩)

- قانون طبيعي من حسن خلق الله وتدبيره، هو جاهزية اليابس واستعداده للاحتراق، يحولونه إلى عقوبة إلهية بأسطورة بعيدة عن روح الإسلام ناسين أن الأشجار التي قطرت نسغها وماءها (باكية) على آدم ستصير عما قريب يابسة أيضاً، وناسين أن في هذا التدبير الإلهي رحمة بالبشر ومنفعة مزدوجة. أعني الإفادة من النار، والتخلص من كل يابس في أرضهم وزرعهم وديارهم، وإلا شغلت بيادرهم وصارت جبالاً. إنها الطريق ذاتها في تخريف الأحبار مزوري التوراة. وما أوجد هذا النهج في تراثنا غير اليهود المندسين، ومن المخجل أن يأخذ المعاصرون بمثل هذا الفهم والنهج. ثانية أقول لا أريده بحثاً تراثياً فيما هو بحث في حال الفلسفة الانتقادية العربية وما عانته وماتزال تعانيه من أزمات العطالة والجمود والوسطية والبعد عن العلمية. فلنترك الوقفات التراثية الاعتراضية، بعد أن أهلتنا للحديث في التحجر وفي الخلاسية، ولنعد إلى ماكنا فيه:

إذا كان القانون الكلي (جوهر الحياة الموت وجوهر الموت الحياة) معادلة صيرورية مفتوحة فهل دخلناها نحن العرب كما ينبغي؟ هل دخلنا معادلة الحياة كما تقتضي من حركية متجددة في محددات الحياة وخصائصها؟

وفي بناء شخصية الإنسان العربي المعاصر العلمية المتوازنة بتحريرها من كتام التزمت وشروخ الخلاسية وتمزقاتها؟

- في الجانب الأعلى من الإنسان، أعني الطبيعة العاقلة، وملكات الفلسفة الانتقادية تحديداً، فنحن لم ندخل المعادلة الصيرورة كما تؤهلنا لها ملكاتنا الفذة، والعرب أصحاب هذه الملكات، لكن عوامل التعسير تبتر المعادلة عند القوالب الجاهزة الثابتة.

وعندما دخل المعادلة عباقرة من أسلافنا أثروا الفكر البشري علما وفلسفة، ومن تلك النافذة - العبقرية، ومن دلالات معاصرة تشع هنا وهناك عندما تواتيها الظروف، نستمد الحكم بأن في الخلفية النفسية لأمة العرب تشكيلة نادرة فذة من تلك الملكات وأخصها ملكات الفكر المجرد التي هي الأرفع.

لقد كان ممكناً لعبا قرتنا ولمن سار على نهجهم الانتقادي الحر أن يقدموا للبشرية أرفع النظريات الفلسفية وأعمها لجهة أنها ستكون مؤسسة على مكارم الأخلاق العربية، فمن هدم فينا ذلك الحلم الزاهي؟ من أعاق فينا المعادلة وأفسدها، فمنع أن يكون فلاسفة الدنيا عربا مثلما كانوا بالأمس؟

إنهم الأموات - الأحياء، الأموات الباقون نقيضاً لمعادلة الجدل، معادلة الحياة.

- نحن نشعر بالنقص والقصور - وربما بالدونية - تجاه علماء الغرب وصناعته ومخابره، لكننا الأعلى والأجلى في ميادين الفكر والروح والخلق والوجدان والفلسفة الانتقادية لو فتحت أمامنا السوح والميادين. فمن يفتحها؟

من يطلق الفكر العربي الفذ من أغلاله؟

لا تنتظروا ذلك من (أولي الأمر وعلمائهم) فهؤلاء كانوا ومايزالون مكابس التزمت والجمود ترمى على رؤوسنا فلاسفة (وعلماء كلام) وباحثين

وأدباء وفنانين . فتهرس الأماليد والغصون . وتطحن البراعم في مزاعم التوازن والانسجام، والسكون (من جديد) أو قل الوحدة الوطنية ، وكأن هذه الوحدة لاتقوم إلا على التخلف وعطالة الوعي والحرية وعبادة الأوثان إنها رحى التراث الصدئة الثلمة ، وليس بمثل ذلك تشمخ صروح الفلسفة والعلم والبحث والفن .

فعلى المنشغلين بهذه السوح والميادين أن يتلمسوا لهم ممرات ممكنة ضمن الممرات الإجبارية .

أرجو ألا يقر في ذهن القارىء أني أسفه التراث العربي . وكيف يصح ذلك وقد كان منا عباقرة أضاؤوا الفكر الأوربي كله منذ ماقبل توما الأكويني وألبرت الأكبر وحتى تاريخنا المعاصر؟ .

بل . نحن من هنا ، من ذلك الفكر العربي الانتقادي الناصع ، حكمنا ، كما حكم الغربيون المنصفون ، بأسبقية العبقرية في الفكر العربي ، وبالمؤهلات العالية في الطبيعة العاقلة العربية خاصة عندما تكون حرة .

ـ بالعودة إلى الصيرورة ـ ومن أجل ذلك صدرنا بها البحث ـ نقول :

تموت حبات القمح ، وتعطي الزاد والحياة ، ويهلك المتزمتون ، ولايخلفون غير التخلف والكساد . لأنهم الأموات الأحياء في نفوس المتحجرين المعاصرين . فهؤلاء وأحفادهم واتباعهم ومريدوهم نقيض المعادلة ، وعكس قانون الله ، الجدل والتاريخ .

صحيح أنه كان في أسلافنا مشاعل فكر انتقادي حر . إلا أن الغلبة كانت للمتحجرين المحيطين بأولي الأمر . وقد ظل هؤلاء (قوة) ميتة حية تكبل الفكر العربي على مدى قرون عديدة . وهي مازالت تنتقل في الأجيال المتعاقبة متجذرة في خلفيتنا النفسية العامة ، معشعشة في اللاشعور الجمعي العربي على مساحات جماهيرية واسعة حتى ليستحيل التحرش بتلك (القوى التاريخية) أو المساس بأي من متروكاتها بالغة مابلغت من التخريف

والإسفاف . والمتزمتون المعاصرون يعرفون أن المجترئين على التراث العربي، وعلى السيرة النبوية الشريفة تحديداً، إنما يستمدون (مادتهم الأولية) من تلك المتروكات، ومعظمها موضوع على النبي (ص) لأغراض الحكام، مثلما كان غيرها موضوعاً على الأنبياء السابقين.

ـ لقد ظل هؤلاء مهيمنين على الفكر العربي زماناً طويلاً، حتى جعلوا منا أمة قلما تفكر بما تعتقد، وطالما اعتنقت ما لا تعرفه أو تدركه أو تفكر فيه أو تستجليه، وبعد ذلك. قلما تمثلت، حقاً، ما تعتنقه، إلا أن يكون تجارة دائرة ومنقولات بائرة.

أجل، لقد كان في أسلافنا من يهب النور، ويذكي العقول، ويحرض الأذهان على الخلق والتجديد والإبداع، وكان فيهم من يطفىء النور، ويمنع الإشراق، ويخمد العقول، ويختم على الأفئدة، وبرغم ذلك ـ ولأننا أمة قلما تفكر بما تعتقد ـ ظل الجميع عندنا منارات التاريخ والتراث.

ـ ومثل هذه الازدواجية أو المزاوجة غير الموفقة تفسد الوعي، وتهتك المعادلة الجدلية في شخصية متوازنة، فلا تبقى متوازنة، لأن المزدوج وسطي معطل، أو هو ـ في أحسن الأحوال ـ كاف مكفوف، أو كالصفر يتوسط السلب والإيجاب، (بغض النظر عن المعنى الإنشائي والمعنى الغيبي للصفر). وعليه، فإن الازدواجية تفسد السمت العلمي لتطور الأمة في الفكر والعمل والمعتقد. إنها الخلاسية في الفكر والسلوك (مصطلح أقترحه).

ـ نعم، إن من وهبوا النور، وحرضوا العقول على الخلق والإبداع كانوا موجودين (بالفعل)، وإن أفكارهم ما تزال (قوة) نستمد منها القبس الهادي. ونضيف إليها تبعاً لمعطيات العصر، باعتبارها جذوة الفكر العربي الحر، ستجد من ذلك مثلاً أن ابن رشد دعا منذ سبعة قرون إلى انفتاح العلوم والثقافات البشرية على بعضها بعضاً، فضلاً عن أن الكندي سبقه إلى الدعوة

عينها بقرنين وبحماسة منقطعة النظير، ومن سوء طالعنا - أو من سوء تصرفنا - أن دعاة التزمت والجمود مازالوا، رغم هلاكهم، موجدين (بالقوة) يعيقون ويعطلون تطور الوعي العربي، فهم ينسخون بالمتزمتين المعاصرين (أكررها عامداً لترسيخها في أذهان الشباب، فهي وهم بيت القصيد). - هذا. ولابد من أمثلة مدروسة على ماكان يدور بين جهتي السلف في مسألتي العقل والفقه وقد جعل المتزمتون منهما مسألتين متناحرتين، فيما لم يرها الفلاسفة إلا مسألة واحدة لاتناقض فيها ولا تضاد.

وإذا اخترنا بعض الفلاسفة للمسألة الأولى، فإن رواسب المسألة الثانية ومغالطاتها تنسحب على جميع رموز التخلف والجمود ممن لايزال (موجودهم بالقوة) إرثاً (جليلاً) وعبئاً ثقيلاً يوسع دائرة المتزمتين. ودائرة الخلاسيين، ويرمي بنا خارج معادلة الحياة.

ابن رشد الفيلسوف الفقيه ١١٢٦ - ١١٩٨

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، لقبه (ابن رشد الحفيد) تمييزاً بينه وبين جده (ابن رشد الجد) الذي كان قاضي القضاة في قرطبة المدينة الزاهرة التي جعل منها الحفيد مركز الإشعاع الفكري والعلمي الأهم لكل الأندلس. ولكل أوربا، فضلاً عن أن والده أحمد كان أيضاً قاضياً.

إذن هو سليل أسرة عربية عريقة بالعلم والفكر والفقه، تحسن التمييز بين الخير والشر، والفصل بين الحق والباطل والعدل والظلم.

ويؤكد ذلك تعمقه في دراسة «الفقه والحكمة» إضافة إلى علوم أخرى، وقد نبغ على الخصوص في الفلسفة والفقه حتى لقب «بالفيلسوف الفقيه.. وغدا سلطان العقول والأفكار، لا رأي إلا رأيه، ولاقول قوله»(٢٠)

التهمة المزمنة

كل هذا لم يشفع لفيلسوفنا الفذ من أن يرميه العلماء المحيطون بالسلطان بتهمة الإلحاد. التهمة الجاهزة للاستثمار في كل زمان صعب، فهم

لم يفهموا ابن رشد، أو فهموه وحسدوه لمكانته الرفيعة عند السلطان منصور. وهم لم يفهموا الفلسفة لأنها تحتاج إلى مفكرين عباقرة لا إلى متهجدين متوجدين ينشدون دوارين على كعوبهم. (وهذه الشعائر إطار اجتماعي مشروع، لكنه لايدخل في اختصاص الفلاسفة).

ولأن الناس أعداء ماجهلوا فقد راح القاصرون يتهمون الفلاسفة بالإلحاد، من هنا كان الفلاسفة يعانون رعباً فكريا متواصلاً، فما كان الواحد منهم يستقر (تحت جناح) حاكم يزعم حب الفكر والمفكرين حتى ينبري له علماء البلاط بالدس والمكيدة وصولاً إلى اتهامه بالكفر والزندقة، فيطلب رأسه أو سجنه (غالباً حتى يموت) أو نفيه وتشريده، فتحل به وبأسرته الكارثة، وبعضهم كان ينجح بالاختفاء أو الفرار.

إنه الرعب الفكري مؤسساً على تهمة الإلحاد تلك التي لايملك المتحجرون غيرها عندما تعوزهم الحجة العقلية.

وأكثر من ذلك، فقد كانوا يلقون بهذه التهمة على فرق وطوائف بأكملها، فإذا كانت صراعات الطامعين بالحكم قد مزقت (العرب) إلى طوائف العلماء العملاء، أعني القابلين الجاهزين للاكتراءهم الذين كانوا يزيدون نار الفرقة اشتعالاً.

ولايمكن للفلاسفة المستنيرين ضمن تلك الأجواء، وفي تلك البيئة البائسة المسحوبة والمشدودة إلى تيار المتزمتين، أن يقدموا غير ماقدموه، لم يكن بمقدورهم، إلا لماماً، أن يدعوا إلى وحدة الأمة ونبذ الاحتراب والاعتصام بحبل الله، لأنهم إن فعلوا حسبوا أعداء السلطان، وكلف العلماء بإصدار الفتاوى اللازمة.

ـ وكثيراً ماكان أمثال أولئك الفقهاء شعوبيين ينفخون نار الفتن بين الحكام في الأسرة الواحدة فضلاً عن تأجيجها بين الشعوب والأمصار. وكثيراً ماجروا الحكام إلى أسوأ مصير، ولاتتسع المساحة لأكثر من ثلاثة أمثلة

متواترة مختصرة: هم: القاهر والمتقي والمستكفي، وكل واحد من هذا النسق كان يستند إلى لفظ الجلالة (الله). لم يقتل واحد منهم قتلاً، ولكن ماذا حل بهم؟ سملت عيونهم. أو كحلت بالمسامير المحماة، وتركوا يموتون هكذا ولو بعد سنين، (التكحيل) وصف بالتراث) والقادة الشعوبيون هم الذين فعلوا بهم ذلك، ومن المفارقات أن الثلاثة متواترون، لا يفصل بينهم إلا الخليفة الراضي الذي لم يبق للخلافة في زمانه غير بغداد. إليك الخلفاء الثلاثة.

القاهر: «دخلوا عليه بالسيوف فهرب إلى سطح حمام، ثم توصلوا إليه.. فكحلوا عينيه بمسمار محمى، وأودعوه السجن فظل فيه إلى أن مات سنة ٣٣٩ هـ»(٢١)

وقد سملت عيناه بأيدي (الشعوبية الخاسكية).

المتقي: «سنة ٣٣٣ غدر به (توزون) (قائد شعوبي) فالتقى بالمتقي بين الأنبار وهيت، فنزل توزون وقبل الأرض، فأمره المتقي بالركوب فلم يفعل، فمشى بين يديه إلى المخيم، فلما نزل المتقي قبض عليه توزون وكحله، ثم أدخل المتقي بغداد مسمول العينين، وأخذ منه الخاتم والقضيب والبردة، ولما بلغ الخبر القاهر (المسمول الأول) قال صرنا اثنين، ونحتاج إلى ثالث، وهو يعرض بالمستكفي الذي نصبه توزون نفسه، وكان الثالث فعلا»(٢٢)

المستكفي: «دخل عليه معز الدولة [أحمد بن بويه - قائد شعوبي) بحواشيه والأمراء البويهيين، (دخلوا بحجة خدمته، ولعلها بتزيين من علماء الخليفة)، فوقف الناس، فتقدم أميران من الديلم. فطلبا من الخليفة رزقهما. فمد لهما يده على العادة لتقبيلها، فجذباه من السرير، وطرحاه أرضاً، وجراه بعمامته، ووقعت الضجة. وهم الديلم دار الخلافة إلى الحرم (مخبأ النساء) ونهبوا. وقبضوا على القهرمانة، ومضى معز الدولة إلى منزله فيما ساقوا المستكفي ماشياً إليه، وخلع المستكفي، وسملت عيناه سنة ٣٣٤ فصار أعمى ثالث خليفة» (٢٣)

قدمنا هذه المعترضة التاريخية لنخرج منها بالاستنتاجات التالية :

١ـ لانعمم الشعوبية كمثلبة على كل عالم من غير العرب سواء أكان من تابعي أولي الأمر أولا ، وإنما نصم بها من كان بلقبه زيغ ، فمثل هؤلاء هم الذين كانوا يزينون حتى للمتهتكين من الخلفاء سوء أعمالهم ، فيوصلونهم إلى حتفهم رغبة باستمرار سيطرة القادة من (قومهم) على مقدرات الدولة . والقاهر كان من المتهتكين ، وكان له فقهاؤه (كان سفاحاً وسكيراً) .

٢ـ أما المسلمون حقاً من غير العرب فما كانت تتحرك فيهم أحاسيس شعوبية ، لأنهم قدموا دينهم على كل اعتبار . ولابد من أنهم كانوا يقدمون النصح فلا يستجيب لهم أولو الأمر عندئذ لايكون أمامهم غير الصمت أو المفارقة .

٣ـ فلما وصلت الحال بالدولة الإسلامية إلى مارأيت ، وغاب صوت الحق والفكر ، ولم يبق في بلاط الخلفاء غير المتأكلين والطامعين والمشبوهين ، غادر الفارابي بغداد تاركاً خلفه الأجواء مشحونة بسموم التدليس والنفاق والتآمر ، بعد أن سمع أن هناك أميرا يستجيب لصوت الفكر . فكان التحاقه بسيف الدولة الحمداني .

٤ـ قارن بين الصورتين التاليتين :

ـ تسلم الراضي الخلافة بعد القاهر وجاء في ترجمته أن أحد المذاهب الإسلامية ساد في زمانه ، حتى أن رجال هذا المذهب ، وهم جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كانوا يكبسون (هكذا في النص التاريخي) بيوت الأمراء والقادة والشعب . فالخبر في ظاهره يبدو مذرياً ، وقد يوحي للقارىء بالثناء على الخليفة وزمله ، لكنه يدل في طياته على كارثة كانت تمر بها الدولة العربية . يدل على دولة ضمن دولة انها دولة المتحجرين المتزمتين التي كانت تسيطر على الخليفة نفسه ، ومثل هذه الدولة لايمكن أن تكون بدلاً

آمناً للفلاسفة، وقد شعر الفارابي بالأسى العميق لما آلت إليه أحوال المسلمين، فحاول النصح والإرشاد ماوسعه ذلك وما ألف مدينته الفاضلة، زبدة أعماله، إلا لهذه الغاية، حيث أنجزها في عامي ٣٠ ـ ٣١هـ أي في ذلك الزمان الموبوء عينه، وكانت أقصى مايستطيعه الفيلسوف بين تلك الطغمة من الخلفاء وأولي الأمر وعلمائهم وزلمهم، وقد أتمه وأذاعه في رحاب سيف الدولة بعد أن كان قد بدأ به في بغداد.

ـ أما الصورة الثانية فنعود بها إلى زمان الكندي وازدهار المعتزلة وانتصار الخلفاء لها، وأبرزهم في هذا الشأن المأمون والمعتصم.

«فالمأمون سمع الحديث في صغره، وبرع في الفقه والعربية والأدب، وعني بالفلسفة وعلوم الأوائل حتى مهر فيهما.. وكان يعد من كبار العلماء»(٤)

وقد سار المعتصم على نهج المأمون في الانتصار للمعتزلة. وظل الأمر كذلك حتى وفاته سنة ٢٢٧هـ، فمن ولاية المأمون عام ١٩٨ وحتى وفاة المعتصم كانت ميادين الفلسفة الانتقادية والعلوم بكل أجناسها ومصادرها مفتوحة على مصاريعها.

ثلث قرن وحسب تنسم فيه الفكر العربي عبير الحرية، وتنعم بعشقها، ثم عاد المتزمتون إلى السيطرة.

ففي تلك الأجواء الحرة المفتوحة على فلسفات وعلوم الأمم الأخرى عاش الكندي فيلسوفنا الفذ وكم كانت ثماره يانعة متنوعة لاتقانه اللغة الإغريقية، حيث راح يطلع على الفلسفة الجديدة من منابعها، وعلى ضوء ذلك راح يحارب المتحجرين فارساً جريئاً لايضاهى، أجل، لأن الكندي عاصر المأمون والمعتصم، وعاش في عهد حرية الفكر العربي، أعطى أمته ثروة فلسفية ستبقى على الزمان، مع فلسفات إخوانه العباقرة، نبراس هداية لكل عقل متفتح يبتغي دفع أغاليط المتزمتين.

قدمت في بحث سابق (المعرفة عدد ٣٨٦) مايكفي من نصوص الكندي في الرد على المتزمتين. (وقد اعتبرهم متاجرين بالدين) وفي دعوته إلى «عالمية الفلسفة».

قارن بين الصورتين السابقتين، واحكم في أي منهما كانت ديار العرب عامرة. ـ هذا، وماصاغ الفلاسفة مصطلح «علم الكلام» لشطر واسع من فلسفتهم الفقهية والشرعية إلا حذراً ومداراة من ذكر الفلسفة، لأنها لاتعني عند المتزمتين ـ قديماً ومعاصرة ـ غير الإلحاد. (فتش حتى عن لفظ الفلسفة في معظم ديار الحجاز والخليج).

إني لآخذ بالأسباب التي ذكرها أحمد أمين في وضع المصطلح، لكني لاأراها إلا ظاهرية. أجل، مانزال أذرع المتزمتين المغبرة من قرون وقرون تمتد إلى أتباعهم ومريديهم رواسب نفسية في تاريخنا المعاصر.

ومثلما كان رأس ابن رشد مطلوباً من علماء المنصور، ورأس ابن سينا مطلوباً من السلطان الغزنوي، فإن رأس الفلسفة الانتقادية الحرة برمتها مطلوبة من المتزمتين المعاصرين.

مطلوب من أولي الأمر أن يقرؤوا التاريخ ويستوعبوه، وأن يفيدوا من دروس أجدادهم ودروس الأمم، فمن مسلمات تلك الدروس أن أعداء الفلسفة الانتقادية كانوا على مدى التاريخ، وفي جميع الأمم، عوامل العطالة والجمود وأسباب خراب العمران والاجتماع البشري القويم.

ابن رشد «حجة الفلسفة»

في زمان ابن رشد كانت متروكات المتزمتين طاغية في المشرق والمغرب، فراح يتصدى لها بعزم ثابت وعبقرية نادرة لثقته بأن العقل العربي طماح إلى التفتح، تواق للحق والصواب، نزاع إلى نبذ الجمود، لكن الفقهاء المتزمتين المحيطين بالسلطان مالبثوا أن أسكتوه عن التحرش بالأئمة والشيوخ. فقضوا على فرصة ثمينة كانت مهيأة لتطهير الفكر العربي والوعي الجماهيري من

قوالب التزمت ورواسبها النفسية الممتدة إلى زماننا هذا، وإلى زمان لانعلمه.

عندئذ اشتدت حماسته إلى اعتلاق الفلسفة العالمية، وهي اليونانية بالمقام الأول إذ ذاك، مجنداً معه قدوته أرسطو. مطوعاً فلسفته (الأممية) في صفوف الفكر العربي الانتقادي، وقد تيسر له ذلك لجهة أن الفلاسفة اليونانيين الكبار لم يكونوا متعددي الآلهة، بل كانوا أقرب إلى التوحيد.

- ينظر بعض دارسي ابن رشد إلى فلسفته على أنها «تجديد في الإسلام»، والصحيح أنه لم يكن مجدداً. وإنما كان مصوباً دافعاً أغاليط المتحجرين. يقول المرجع:

«انتصر ابن رشد للتجديد الفلسفي في الإسلام، وأبطل ماذهب إليه (المتزمتون) من تكفير الفلاسفة، وحكم بأنهم مجتهدون، يثابون إن أصابوا، ويعذرون إن أخطؤوا.. وأوضح أنه لاخلاف بين الفلسفة والشريعة. لأنه لاخلاف بين الدين والعقل، وقد وقف بهذا كله موقفاً عظيماً أمام أولئك الجامدين»(٢٥)

أما اعتراضنا على فكرة التجديد فمبني على سببين: أولهما أن الجامدين يعتبرون التجديد بدعة، وما كان ابن رشد ليعطيهم هذه الحجة عليه وهو على علم بالدوائر والشراك التي كانت تنصب له في قصر السلطان. وثانيهما أنه لم يكن بحاجة إلى التجديد في فكر سليم يصدر من كتاب الله وسنة نبيه على الحقيقة لاعلى «التدليس والوضع والكذب».

(مصطلحات ليست من عندي، فهي في علم الحديث استخدمها بحرفها أئمة الجرح بإسهاب).

وعليه فإن الذي كان يقتضي المراجعة والتصويب هو فكر مريض منحرف عن الكتاب والسنة، ومع ذلك فلاضير في أن تسمي التصويب تجديداً، وقد وقفنا عندها لدقة المصطلح.

- انطلق ابن رشد من طريقة الاجتهاد، بحيث يثاب المصيب، ويعذر

المخطىء (على ماهو مشهور) وهي طريقة شرعية مشروعة، أو أنهم أنفسهم شرعوها ليشرعوا بعدها لهم ولأولى الأمر مايريدون، وعليه، فهو قد صوب ولم يجدد أو يبتدع إذ رد بهذه (الشريعة) عينها تكفير الفلاسفة واتهامهم بدينهم، خاطبهم بلغتهم ومنطقهم.

ومتى كان الإسلام الصحيح يقيم التعارض بين الدين والعقل، أو بين الشريعة والفكر؟ وعليه فإن ماقاله فيلسوفنا في توافق العقل والدين، الفلسفة والشريعة إنما كان من صلب العقيدة، ولم يكن تجديداً أو إبداعاً أو ابتداعاً، كان إعادة إلى الإسلام الحق.

كان الفلاسفة العرب أفضل من درس أرسطو وفهمه. وعنه أخذوا مصطلحات المنهج العقلي في البحث والاستقصاء والمنطق، وطوروا أنماط العمليات العقلية من استدلال واستقراء واستنتاج وحكم ومحاكمة لمقتضى المباحث الإسلامية، فلم تعد تلك العمليات قاصرة على الحكمة والفضيلة والأرض والحياة وحسب (كان أرسطو موسوعياً يدرس حتى الحشرات النادرة التي يرسلها تلميذه الاسكندر من البلاد المفتوحة)، بل أهلوها للبحث في المسائل الفقهية وصولاً إلى معرفة الله معرفة عقلية راسخة (براهين ابن سينا على وجود الله). إذن. هم جعلوا الأدلة العقلية تتجاوز (حدودها) إلى الأدلة الفقهية، والمتزمتون من الفقهاء يحتكرون المسائل الفقهية. ويعتبرونها مملكتهم. من هنا صبوا غضبهم على الفلسفة والفلاسفة بداية من عباقرة اليونان وصولاً إلى قمع كل عقل عربي يتجه إليهم. - بدأ ابن رشد بانطلاقة منهجية قرآنية جاعلاً السلاح حذو السلاح. فإذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى «فاعتبروا ياأولي الأبصار»، وجوب معرفة الأدلة الفقهية فبالحري أن يستنبط من ذلك معرفة الأدلة العقلية.

ويرد على المتزمتين فيشرح هذه المقدمة الصادقة (الصدق لغة في المنطق هنا) بالاستدلال التالي: «ليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة. إذ لم يكن في الصدر الأول (صدر الإسلام)، فإن

النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي»(٢٦)

لقد حذا حذوهم، وجاراهم في طريقتهم: فإذ نفوا وجود الاستدلال العقلي في صدر الإسلام راح ينفي وجود الاستدلال الفقهي فيه أيضاً. والمتحجرون يظهرون النبي (ص) وكأنه كان ينتظر جبريل في كل مسألة فقهية، ويصورون الراشدين والصحابة صدر الإسلام وكأنهم كانوا أعطالاً من التفكير والاستدلال، ينتظرون أن يأتيهم كل شيء من السماء.

وعليه، فإن كلا من الاستدلالين العقلي والفقهي لم يكن موجوداً في صدر الإسلام فإذا كان الاستدلال العقلي بدعة فإن نظيره بدعة أيضاً.

وقبل كل ذلك، وبعيداً عن هذه المماحكة، فبأية (أداة أو وسيلة) كانوا يقيسون فقهياً؟ أليس بالملكات العاقلة؟ بالاستدلال العقلي؟ بكل ما فطر عليه الإنسان من بواعث التحليل والتركيب والتمييز والمحاكمة والتخيل والتصور والاستنتاج؟

الصحيح أن ابن رشد لم يأخذ بحجة (الصدر الأول) التي اعتمدها في دفعهم الاستدلال العقلي إلى البدعة والضلالة إلا ليبرهن بمنطقهم ذاته على وجود القياسين العقلي والفقهي معاً منذ بدء رسالة الإسلام. بل وأكثر من ذلك وأعم وأشمل، فإن عبقرياً عالمي النزعة الفلسفية كابن رشد والكندي على الخصوص ليؤمن بأن التمتمات الأولى للعقل البشري إنما كانت في تساؤلاته الغامضة الملحة المتنامية المتسارعة في شؤون الأرض والسماء معا: في: خالقه ـ غايته ـ مصيره ـ اثنينيته، ومايتفرع عن ذلك من بدايات أو تمتمات المشكلات الميتافيزقية الكبرى إضافة إلى شؤون الأرض كالظواهر الكونية والحوادث الطبيعية وعلاقاتها بالأسباب الأولى. أعني أن العباقرة يدركون أن الاستدلال العقلي موجود في فطرة الإنسان قبل الموسوية

والمسيحية والإسلام، ويدركون أن من عادى فطرة الله وصبغته كان خصيماً للديانات جميعا، وإن زعم الحرص عليها والدفاع عنها.

لاتتسع المساحة لغير مثال عن زمان غابر، ولو تدبرت القرآن لوجدت فيه الكثير:

(وإذ قال إبراهيم ربِّ أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ـ البقرة ٢٦٠).

فإبراهيم ـ ورغم إيمانه القلبي ـ كان يستدل عقلياً بطريق الرؤية المؤدية إلى الإدراك العقلي (بيّنا آليتها في بحث سابق). وهل أرفع من هكذا مسألة أن يسأل الله في خارقة لايفعلها غير الله أو من يأذن له؟ ولو كان في هذا الاستدلال مايستوجب الزجر أو النهي لما استجاب له (تتمة الآية)، ونحن ننفي عن إبراهيم عليه السلام تلك الحاجة، فهو مااستدل عقلياً إلا ليعلم البشر ضرورة الاستدلال العقلي، وما استجاب له ربه إلا رحمة بالبشر وهداية.

ـ وعليه، فإن العقل مؤهل من الله لأن يستدل على معرفته، مثلما هو مؤهل لأن يستدل على قضايا الإنسان وشؤون حياته. ولا مراء في أن هذا التأهيل الإلهي للعقل يجعله مكلفاً ـ بالشرع ـ بأن يبحث المسائل الفقهية بالأدلة العقلية. والعقل أجدر وأولى بإدراك خالقه من جميع هباته الأخرى. وعلى العموم. فهذا لايتعارض مع الإيمان بالقلب، كما أراد المتزمتون أن يروجوا. لأن ماهو طيب في القلب يقره العقل ويباركه ويجيزه ويكرمه ولايعيقه أو يعسر عليه. والمتزمتون يعسرون على العقل إذا يأخذون نصف المعادلة في شخصية متوازنة مؤمنة. فما القسمة بينهما في الأمور الرفيعة إلا خطأ وتعسف.

من ذلك التأهيل الإلهي للعقل آمن ابن رشد ـ وقبله الكندي ـ بتواصل العقل البشري عبر الزمان والمكان، في جميع العهود والملل، وآمن بأن

العـقل يجب أن يكون منفتـحـاً على مناهل المعـرفـة في شـؤون الأرض والسماء، وإلا ظلت البشرية وثنية بعيدة عن التوحيد. يقول «يجب علينا أن نستعين على مانحن بسبيله بما قاله من تقدمنا سواء كان مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك» ويعني بالأقدمين فلاسفة اليونان جاعلاً أرسطو على رأس الفلاسفة في جميع الملل.

بعد أن قدم ابن رشد براهينه المنطقية - من حيث أن العقل قبس إلهي مؤهل لمعرفة الفقه - وبراهينه الواقعية - من حيث أن الفقهاء أنفسهم كانوا دائماً يبحثون في معرفة الله بحثاً عقلياً - بعد أن قدم تلك البراهين على مشروعية الاستدلال العقلي، وعلى تواصل العقل الإنساني.

بعد ذلك كله جهر برأيه في المتزمتين قائلاً «إن من نهى عن النظر في كتب القدماء فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله. وهو باب النظر (الأدلة العقلية) المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك (الصد) هو غاية الجهل والبعد عن الله تعالى» (٢٧).

لقد كان ابن رشد فيلسوفاً أمميا - بالمعنى الفكري - حتى في ذلك الزمان، كان ممن وصفناهم بأنهم يفتحون عقولهم على جميع منافذ النور ومناهل المعرفة. وأسباب الهدى والخير للاجتماع الإنساني، قرأ الأقدمين واستقرأ ماعندهم من الحق. فوجد «أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له... وأن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة» ومن ذلك فهو «لايعني بالفلسفة فلسفة الإسلاميين وحسب، بل يرى أنها تجربة بشرية تتعاورها الأمم والأجيال، ويسهم المتقدم والمتأخر في تشييد صرحها وإعلاء كلماتها وإكمال بنائها. وقد أوجب الشرع ذاته على كل ذي موهبة فلسفية أن يتفلسف ليبلغ المعرفة الحقيقية، وهذه الحقيقة هي عينها المقصد الذي حثنا الشرع عليه»

بهذا العمق الإنساني - والإسلام للبشر كافة - وعلى هذا النحو من تصويب آراء المتزمتين، ومن ثم التوفيق أو التوحيد بين مسائل الفقه والعقل

والحكمة والفضيلة، فهم ابن رشد دينه وفلسفته وراح يجند أرسطو ويطوع ماوجده عنده لخدمة التوحيد. ويفيد من (أدواته) المنطقية في الفلسفة الانتقادية العربية.

لقد فهم الآية الكريمة «فاعتبروا ياأولي الأبصار» على أنها تكليف الهي عام مشاع بلا حدود، للبشر كافة وبالمسائل كافة. فهمها على أنها أمر إلهي بالبحث (الاعتبار) في كل مايعرض للإنسان من مسائل حياته وغايته ومصيره، وتكليف بمعرفة خالقه ورازقه معرفة واعية راسخة، وعندئذ لايكون التعسير على العقول فعلاً مشروعاً. بل فعلاً منافياً للشرع.

ولو، قيض على مدى تاريخنا العربي لهذا الفهم والحكم والنهج أن يسود، ولنهج وفهم وحكم المتزمتين العرب مسلمين ونصارى - ألا يسود. لكان الفكر العربي اليوم بخير وعافية. ولم يكن المتزمتون من المسلمين وحدهم أعداء ابن رشد. بل كان المتزمتون في المؤسسات اللاهوتية الغربية والشرقية أيضاً خصوماً أشداء عليه، فمعسكر التزمت واحد وإن تعدد الاتجاه.

- والواقع أن الذي ساد إنما هو نهج الجمود والتعسير. صحيح أننا بدأنا نفيق على أوجاعنا الفكرية، لكنها صحوة متأخرة جداً. فضلاً عن أنها تمر بإرث طويل مديد من اختلاطات قبلية مزمنة، لكأنه مكتوب علينا أن نمر بالكثير من ركام الشوك والهشير.

- (فالنقل) صنو التزمت عامل معطل للفكر العربي. إذ لاجهد عقلياً يذكر فيه. ولا إنشاء ولاعطاء، بل فيه مما يناقض العقل الشيء الكثير (امثلة الوقفات التراثية التي قدمناها أول البحث).

ليس صحيحاً أن كل منقول من نتاج بشري محض مقبول وصالح لكل زمان ومكان، وليس مثله ومثل التزمت مايجعلنا شرائح ونقائض. ومنه صار العرب أمة تكثر من هذا الباب في سلوكها وتعاملها، وهذا يعيق الابداع

الفكري بخاصة وفرع الثقافة بعامة، فها نحن مانزال نروض الأبيض والأخضر على طباع ومقياس اليابس والأصفر، جاعلين من سلوكنا ومؤلفاتنا خلاسية في (أحسن) أحوال التحرر، ففي ذهن كل منا أحمال من الغرائب والأخلاط والشوائب.

إن (النقل)، نقل كل شيء. في مقابل (العقل) منفتحاً على كل شيء. قيد آخر. إرهاب تراثي آخر، يكبل انطلاقة الفلسفة الانتقادية، ويعسر الفكر العربي العلمي المعاصر.

حتى لاتحسبوا الأمثلة التراثية المسفة السابقة خلاسية منتهية من أذهان الناس هاكم مثالاً معاصراً جداً على خلاسية من المحمولات (بالقوة) وضْعاً مزمناً على النبي (ص):

توجه السائل إلى «سماحة الشيخ... مفتي عام» أحد الديار الإسلامية قائلاً:

«هناك حديث عن رسول الله (ص) يقول «من أكل بصلاً أو ثوماً أو كراثاً فلا يقربن مساجدنا ثلاثة أيام، فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم...»(٢٨)

لم يعترض المفتي على غير المدة. واعتبر الحديث صحيحاً بعد ذلك، دون أن يعقب على «أذية» الملائكة. نحن نعرف من التراثيين أنفسهم أن الملائكة شهود البشر. (على أكتافهم) لافي الصلاة وحسب. بل في كل مايقولون ويفعلون، في اليقظة وفي المنام. ولست بصدد المناقشة، فلو صح أن الملائكة تشم رائحة الثوم وزمرته وتتأذى منها لحرم الثوم على المسلمين زراعة وأكلاً.

لابد من أن النبي (ص) قد أدب المسلمين على التوقي من إيذاء بعضهم بعضاً بتلك الرائحة، ثم وضعوا الحديث على هواهم. ولأن الحديث جاء إلى المفتي منقولاً كما هو. وعلى أنه حديث صحيح. فقد أخذ الجمل بما حمل

معطلاً ملكة الاستدلال فيه وفي أتباعه، توقف عن تحديد حال الملائكة تماماً. فكان خلاسيا رغم جلال قدره. لم يكن هذا خبراً صحافياً أو (مجلاتياً) فمدلولاته خطرة وواسعة خاصة وأنه معاصر ساخن جداً. نعم إن للتراث جلاله. لكنه، كأي تراث، يحتاج إلى تطهيره من الأخلاط، وأدلك بالمقام الأول على الخلاسيات التي تشيع الفرقة، كي نحرره ونحرر أنفسنا مما يمزقنا إلى شرائح متناقضة، ومنها متباغضة، وأحياناً متحاربة. ففي ذهن كل منا - بفعل تلك الخلاسيات أثقال عن الآخر، ونحو الآخر لاتجعل منا «خير أمة أخرجت للناس».

وما يفرقنا ويمزقنا ويضعفنا لايمكن أن يكون تراثاً صحيحاً، كما لايجوز أن يكون جليلاً أوموقراً.

- ومن الغريب أن يتجند المتزمتون والخلاسيون في صفوف السلاطين الطغاة حراساً لكبائرهم وهم يقولون إن أفضل الجهاد كلمة حق أمام سلطان جائر، أما الغرابة فلأنهم يزعمون حراسة الدين لا حراسة أولي الأمر.

لقد قاوم ابن رشد هذه العوامل المعطلة للفكر العربي مقاومة المجاهد الصلب جاعلاً من الفلسفة الانتقادية وطرائقها الاستدلالية أداته ووسيلته، فعاب عليه الجامدون تلك (البدع) المأخوذة من أرسطو، فكل ماهو (مجلوب مستورد) من خارج قرائحهم كفر وضلال. وماذاك إلا حضيض الجهل. لأن الثقافات الأصيلة تتلاقح فتعطي للاجتماع الإنساني أينع الثمار.

هذا على نطاق الثقافات الأصيلة، وفي مقدمتها الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية. أما مايتم (استيراده) اليوم من أجناس الفنون الغربية الهابطة شكلاً والمجترئة بمضمونها على الذات الإلهية والأسس الروحية والقيم الخلقية، والمؤدية بدونيتها إلى تخريب الذائقة العربية. أقول إن هذا المستورد ماهو إلا خلاسية من نوع معاصر، خلاسية أخرى. - تلك وقفة اعتراضية في ميدان الفن كالاعتراضيتين التراثية والتاريخية، فلنعد إلى الفكر

متسائلين: هل معنى (يتفلسف) غير (يفكر)؟ وإذن فليس الضير في أن يتفلسف الإنسان، بل الضير كله في ألا يتفلسف، لأنه إذ ذاك حجر أو خشب، أوساع إلى اللقمة بأنياب ونواجذ ولكن بغير فكر أو ضمير) (العقل والضمير وجهان لعملة واحدة)، وما روّج السمعة السيئة للفلسفة غير المتزمتين والطواغيت من سلاطين الأمس ـ لأنها ـ وحدها ـ كانت الخصيمة لكبائرهم:

«كره الفلسفة، في الحاضر والغابر، أناس كثيرون، تجد في طليعتهم فئة رجال الدين (وأنا لا أعمم) وفئة رجال الدنيا، فرجال الدين يكرهونها بدعوى أنها تبعد عن الله، وتفتن العقول... ورجال الحكم الطغاة يعيبون على الفلاسفة اختلاف آرائهم وتفرق كلمتهم، من هنا تبدو لهم الفلسفة خطراً... أليس تذيع روح الاستقلال بالرأي وتبعث عاطفة التمرد لإرضاء الشعور العنيف بالكرامة؟»(٢٩) وكأن آراء السلاطين العرب كانت دائماً واحدة موحدة حتى يعيبوا على الفلاسفة اختلاف آرائهم. هذا، ولايخشى السلطان الطاغية غير شعب يعشق الحرية والكرامة والفكر. وأحياناً يخشى الحاكم شخصاً فذاً مقلقاً، شخصاً فوق العادة. فقد ضم معاوية إليه الفقهاء والرواة، لكنه عجز عن استصفاء أبي ذر لا لأن معاوية لايملك الثمن، بل لأن ذلك الاشتراكي الصادق لم يكن مطروحاً في السوق. لكن معاوية استصفى كعب الأحبار «من التراث بحرفه». وأكتفي بنص واحد لمؤرخ معاصر. وإذا أردت الاستزادة فعد إلى آراء «أئمة الجرح» من القدامى وإلى أحمد أمين وغيره من المحدثين. يقول العالم والمؤرخ عبد الوهاب النجار في كتابه «تاريخ الخلفاء الراشدين»:

«كان كعب الأحبار رجلاً يهودياً رأى الإسلام يعلو.. فأسلم لشيئين: أولهما أنه رأى اليهودية تضمحل. وأن التظاهر بالإسلام يكسبه عزا، وثانيهما أن الرجل من أهل الكتاب الأول أيام جاهلية العرب... وفي أسفار التوراة من المعميات مالايمكن أن يفقهه العرب، فهي إذن مجال للكذب يلقيه إلى المسلمين ليفسد عليهم أمرهم، ويعمي عليهم سبيل الهدى» (٣٠)

ومثلما كان عمر يضرب اليهودي الثاني أبا هريرة بالدرة. ويصفه بالناحل، كان يهدد اليهودي الأول والأبرز كعب الأحبار بإلحاقه «بأرض القردة» إن أكثر من الحديث، ولعله من هنا شارك في اغتياله كما تؤكد الدراسات الحديثة بعد أن أفاق الباحثون من سبات تراثي عميق، فما يتخلف واحد أو واحدة. ضرب عمر وهدد أما معاوية فقد استصفاهما، فأشبعا تراثنا العربي بالخرافات والإسرائيليات، وقد ظلت الكتابة فيهما تزمتاً أو خلاسية إلى عهد قريب.

لقد كان أبو ذر وحده مشكلة. فحلها معاوية بالطريقة المعروفة.

مهدنا بالكلام عن أبي ذر للحديث عن نهاية ابن رشد، والعظماء يتشابهون مسيراً ومصيراً.

مثلما كان مع معاوية ويزيد فقهاء ورواة، ومع سيف الدولة شعراء حاسدون متأكلون كان مع المنصور سلطان مراكش فقهاء متزمتون. فكيف يمكن أن تكون نهاية ابن رشد داعية الفلسفة الانتقادية والتحرر العقلي؟ هل يقبلون بتفجير ينابيع المعرفة وانبجاسها في كل اتجاه حتى لتبلغ حكرهم الخاص/ إن الصخور الصماء ترفض الماء والرواء، وتجافي معين الحياة. وإن انبثاق حزم النور لايجدي مع المواقع الصدئة، بل يكشفها ويقلقها، وكان ابن رشد مقلقاً حقاً يضجر العقول الكتيمة الصدئة. وما أظن المنصور كان منهم، وإنما كان واقعاً تحت سيطرتهم، وابن رشد لم يجهر بعدائه له، فالعهد عهد السلاطين. هم يقربون وهم يبعدون، هم يركبون العالم الصادق والفيلسوف الحر على بغلة أو حمار بالمقلوب، ويطوفون به في شوارع المدن وسوحها، هذا إذا سلم عنقه من البتر أو الحز. فبعد أن بلغ المكانة الرفيعة وصار إلى بلاط المنصور. ونال عنده الحظوة التي يستحقها «الفيلسوف الفقيه» «راح الفقهاء والمتزمتون يتألبون عليه ويتهمونه بالزندقة والكفر» ويضغطون على السلطان لمحاسبته، ومثلهم يجفو ويقسو، وليس أسهل عليهم من الرمي بدين الناس، ومنهم من يصادر لنفسه مهمة ارسال البشر إلى الجنة أو الى النار وكأن

(مفاتيحهما) بيده. ولهم من الرهبة مايجعل الحاكم مذعناً لسلطانهم، ومايذعن الحاكم إلا لقدرتهم العجيبة على استمالة العامة وامتلاك أفئدتها باسم الورع والتقوى وحراسة دين الله من (العابثين المارقين)، والعامة من مثل هذه هي من كانت تسمى بالدهماء والرعاع والسوقة إلى عهد قريب، والتي يفترض أن تكون قد تغلبت على سوقيتها وغوغائيتها وخنوعها على ضوء التطور العلمي والفكري والاجتماعي المعاصر، مما يبشر بزوال الرواسب النفسية المريضة، ولكن هيهات، ماتزال الخلاسية البغيضة - سمة بارزة في فكرنا وسلوكنا.

- لقد كان المتزمتون كمن نسميهم اليوم قادة الشوارع والمفاتيح الشعبية والانتخابية. وكانوا قادرين على استنفار العامة ضد المنصور. من هنا راح ساعياً إلى استرضائهم وشرائهم وتوظيفهم في خدمته، يفتون له بما يريد وبأي إسناد يريد، أولم يفعلها كبراؤهم من قبل؟

استجاب المنصور للمتزمتين «فجمع قضاة قرطبة وفقهاءها. فاستجوبوا ابن رشد، ثم كفروه، وقرروا نفيه إلى قرية يهودية...» وأحرقت كتبه وكتب الفلاسفة الآخرين (ذكرتها في بحث سابق وكررتها هنا للعبرة). ويذكرنا حرق الفقهاء العرب كتب الفلاسفة العرب بحرق الاسبان المكتبات العربية في محارق عامة أيضاً، وما الفرق إلا في خلفية اللوحة.

إذن، فقد نال المتزمتون مطلبهم، رأس الفلسفة ورأس ابن رشد (تكفيره) فأطفؤوا مشعلاً لا كالمشاعل، بالرغم من أن السلطان لم يكن مقتنعاً بحجتهم. وإنما كان واقعاً تحت سيطرتهم بدليل عفوه عنه وتقريبه منه حتى وفاته. (توفي بجوار المنصور في مراكش ونقل رفاته الى قرطبة منبر فلسفته ومركز إشعاعه بعد ثلاثة أشهر).

أخيراً، وبإشارات توليدية إلى واقع الفكر العربي المعاصر. وإلى أزمة الوعي الجماهيري خاصة، نقول: إن من لعنوا ابن رشد والفلاسفة أجمعين

هم الرعاع والغوغاء، هم من كانوا أدوات بأيدي المتزمتين كالعصا والفأس والمذراة، هم من كانوا يستجيبون لغريزة القطيع لا للبواعث العقلية، لقد ظلمهم المتزمتون إذ أظلموا عقولهم، وختموا على أفئدتهم، فأبقوهم قروناً عديدة مخدرين معطلين فكرياً، محنطين مجوفين بعيداً عن معادلة الحياة والوجود بسبب من تواتر استجابتهم لإرث العطالة والجمود الموجود (بالقوة) في معادلة الموات. إنهم من تفرجوا على كتب الفلسفة العربية. هي تحرق، وهم يلعنون ويصخبون، وماكانت الدهماء لتدري آنذاك أنها تحرق معين عقولهم. فهل في أمتنا اليوم متزمتون؟ وهل فيها جكام يحتاجون المتزمتين؟ وهل فينا غريزة قطيع؟ هل فينا غوغاء ودهماء وروح جمعية؟ أجل مايزال فيها أمية فكرية، أمية اجتماعية، مايزال فيها عامة تحتاج إلى تحرير عقولها وملكات فكرها الانتقادي كي (تصير) إلى حال المجتمع الحر الواعي، ومايزال في مثقفينا ازدواجية، وجهان بوجه واحد، صفحتان بصفحة واحدة، مايزال فينا حلاسية وحلاسيون.

المراجـــع الرئيســية

«تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس» تأليف «الإمام الشيخ حسين بن محمد بن الحسن الدياربكري» مطبوع مرتين: الأولى في المطبعة الوهبية بباب الشعرية بالقاهرة سنة ١٢٨٣هـ/ الثانية في مؤسسة شعبان - بيروت بدون تاريخ «أضواء على السنة المحمدية» تأليف محمود أبو رية مطبعة صور ١٩٦٤

«الحدوس الفلسفية» د. عادل العوا - مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٤ ومراجع فرعية أخرى.

(١) تاريخ الخميس ١/ ٤٠

(٢) تاريخ الخميس ١/ ٤٠

(٣) أضواء... ص ١٨٣

(٤) تاريخ الخميس ١/ ٢٢٦

(٥) أضواء.... ص ١٨٣

(٦) أضواء... ص ١٨٤

(٧) أضواء ص ١٩٨٤
(٨) تاريخ الخميس ١/ ٣٢
(٩) تاريخ الخميس ١/ ١١٣
(١٠) تاريخ الخميس ١/ ١١٣
(١١) تاريخ الخميس ١/ ١١٣
(١٢) تاريخ الخميس ١/ ١١٣
(١٣) أضواء . . . ص ١٥٨
(١٤) أضواء . . . ص ١٥٨
(١٥) أضواء . . . ص ١٥٨
(١٦) تاريخ الخميس ٢/ ٣٠٤
(١٧) التوراة ـ تكوين ٣: ١٣ ـ ٢٠
(١٨) تاريخ الخميس ١/ ٥٠
(١٩) تاريخ الخميس ١/ ٥٢
(٢٠) الحدوس الفلسفية ص ٢٤٦
(٢١) تاريخ الخميس ٢/ ٣٥١
(٢٢) تاريخ الخميس ٢/ ٣٥٢
(٢٣) تاريخ الخميس ٢/ ٣٥٣
(٢٤) تاريخ الخميس ٢/ ٣٢٤
(٢٥) الحدوس الفلسفية ص ٢٤٧
(٢٦) الحدوس الفلسفية ص ٢٤٧
(٢٧) الحدوس الفلسفية ص ٢٤٨
(٢٨) المجلة العربية ـ الرياض العدد/ كانون الأول ١٩٩٥ ـ ص ٣٤
(٢٩) الحدوس الفلسفية ص ١٢
(٣٠) تاريخ الخلفاء الراشدين ـ عبد الوهاب النجار دار الكتب العلمية ـ بيروت ص ٢٤٨

قراءة معاصرة في العلمانية وجذورها التاريخية

أنس حبيب

مقدمة

- كثيراً ماتناول الباحثون والمفكرون العرب، قضية فصل الدين عن الدولة التي تبلور مفهومها ابان الثورة الفرنسية ١٧٨٩م، وإذا حاولنا أن نستخلص ماتمخض عن الثورة الفرنسية من أفكار، لوجدنا أنها كانت معملاً رائجاً ساهم في وضع أول وثيقة عالمية لحقوق الإنسان، وأرسى ضرورة فصل الدين عن الدولة /العلمانية/.

* أنس حبيب: باحث من سورية، له اسهامات عدة في الصحافة السورية والعربية.

وكان بروز هذا المفهوم نتيجة لما عاناه المجتمع الأوربي عامة، والمجتمع الفرنسي خاصة من استبداد الحكم الكنسي وقتئذ.

انه موضوع شائك وشائق بآن واحد.

حاولت في هذه الدراسة الوقوف على جذور العلمانية وبذورها الأولى وروادها في المجتمع الغربي والمجتمع العربي كلٍ على حدة.

قراءة في مفهوم العلمانية وجذورها التاريخية

تعريف العلمانية:

آ- العلمانية لغوياً[١]: هي مشتقة من العلم بمعنى العالم أو الدنيا، والعلماني وهو خلاف الديني أو الكهنوتي

- والعلمانية المشتقة من العلم بمعنى العالم هي بالانجليزية Secularism غير العلمانية أو العلمية المشتقة من العلم، وهي بالانجليزية Scientism[٢] والعلمانية تعني حرفيا في قاموس اللغة (الدنيوي) أو (المذهب الدنيوي)[٣] وهي لفظة مستحدثة عربياً كمقابل لكلمة Laicit، أو Laicisme بالفرنسية، وكلمة Laicite، مشتقة من اليونانية Laikos، ومن اللاتينية المتأخرة Laicus، التي تعني العامي أو ابن الشعب أي المدني غير المتعلم، وذلك في مقابل كلمة Clerc، التي كانت تطلق على رجل الدين لأنه كان وحده المتعلم عمليا في القرون الوسطى.

وأول من استحدث كلمة علمانية بالعربية هو «الياس بقطر» واضع المعجم الفرنسي - العربي الصادر عام ١٨٢٨م. على أن الكلمة لم تأخذ طريقها إلى الانتشار الواسع الا بعد قرن ونيف من الزمن، وقد فرضت نفسها لأول مرة على معجم عربي - عربي هو المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية في مصر ١٩٦١م[٤].

- أما حسب الاتيمولوجيا (علم أصول الكلمات) فإن كلمة Laicos اليونانية تعني الشعب ككل، ماعدا رجال الدين، أي بعيداً عن تدخلهم في حياته، في لاتينية القرن الثالث نجد Laicus تعني الحياة المدنية، أو النظامية

كما كانوا يقولون في ذلك الحين. . . وهكذا يحصل التميز مابين الشعب الذي يعيش حياته الخاصة بكل معطياتها، وبين رجال الدين الذين، يتدخلون في هذه الحياة من أجل ضبطها Riguler بطريقة ما[٥].

واذا كانت الألفاظ تفهم بأضدادها، فإن نقيض العلماني هو الاكليركي Clérical، أي من ينتسب إلى الاكليروس، وهم طبقة رجال الدين، أومن يناصر الاكليركية، وهي مذهب يقول بضرورة تدخل رجال الكهنوت في الشؤون العامة.

ب- العلمانية مفهوما: إنَّ استحداث لفظة العلمانية في القرن التاسع عشر وفي سياق الترجمة المعجمية يعني أن المشكلة لم تكن مطروحة في ظل الحضارة العربية الاسلامية التي مااحتاجت بالتالي إلى نحت المفهوم والواقع أن اشكالية العلمانية هي تاريخياً اشكالية غربية، وفي المقام الأول فرنسية ففي فرنسا صيغ المفهوم لأول مرة، وفي فرنسا أيضاً عرف الصراع بين الدولة والكنيسة أكثر اشكاله ضراوة، وفي فرنسا أخيراً تطور عبر فلسفة الأنوار وورثتها، فكر فلسفي معاد للدين أو لرجاله أو لكليهما معاً. والعلمانية ليست مذهبا فلسفيا، بل مذهب قانوني- سياسي. على وجه أدق فالعلمانية سياسيا[٦] هي فصل الكنيسة عن الدولة، هو مبدأ بمقتضاه تعتبر الأديان متساوية، ولايفرض دين معين على المواطنين، وهكذا يحرّم على الدولة أن تأخذ بدين واحد / هو دينها/ يضطر المواطنين الى اعتناقه والاعتراف به مع استبعاد الأديان الأخرى، وقد تطور الوضع الآن في معظم الدول فالدين في ضمائر المواطنين، والدولة لها نظمها التي يتعين إحترامها في غير نطاقها واتجهت القوانين وجهة علمانية وبدأت في فرنسا بقانون عام ١٩٠٥، ولكن العلمانية كمذهب سياسي، غير منقطعة الصلة بالفلسفة، لأنها في جانبها النظري نتاج للنظر العقلي، ولأنها في جانبها العملي تنبثق عن جملة من الممارسات والاشكاليات التي تتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وبالتالي في التحليل الأخير بين الثيولوجيا،

والأنثروبولوجيا، أي بين الإلهيات والانسانيات. اذا العلمانية هي فصل الدين وأبعاده عن الدولة، ونشوء الدولة. على قانون أو علم وضعي واستبعاد القانون الالهي في تسيير شؤون الدولة.

ج- العلمانية تاريخياً وأسباب ظهورها: ظهرت فكرة «دين العقل»[٧] في القرن السادس عشر أولاً، بين فرقة (السوشيني) نسبة إلى مؤسسها - سوشيني- هذه الفرقة التي عرفت بانكار لاهوت المسيح والتثليث، وبالبحث عن دين أخلاقي خالص من الأسرار اللاعقلية، ومقدرة الطبيعة البشرية على أن تعيش حياة اخلاقية دون عون سماوي، مما أدى رفض الدين القائم المبني على الفرضية القائلة بفساد الطبيعة البشرية وحاجتها بالتالي إلى معجزة الهبة لتغييرها وأنكروا نظرية الخطيئة الأصلية، الأولى باعتبار أن الانسان ليس مخلوقا ساقطاً وانكروا الجبرية المطلقة، وحاجة الانسان إلى أي خلاص سحري أو تبديل في طبيعته، وعدم وجود أي منفعة في نظرية تكفير المسيح عن خطايا الانسان، أو ضرورة لوجود طبيعة إلاهية في المسيح على الاطلاق. وقد استمرت هذه الفرقة دعوتها الجذرية هذه في (بولونيا) لمدة قرن تقريباً الى أن هاجمها الكاثوليك عام (١٦٦١م) وطردوها، ففروا إلى هولندا، حيث وجدوا مذهباً يقترب من أفكارهم هناك. وفي انجلترا تمخض الجدل الديني عن ظهور تيارين، اتفقا على أن جوهر الدين انما هو مجموعة من العقائد يمكن اثباتها بالعقل وحده دون عون. ولكنهما اختلفا في أهمية الوحي بالاضافة إلى ماسبق، فأقرَّ فريق بأهمية الوحي، وأنكر الآخر وجوده مع اقرارهم بوجود الله، واعتبر الفريقان أن في الدين الطبعي والعقلي كفاية للانسان، وذهب اصحاب الفريق الذي أنكر الوحي الى انكار النبوءات والمعجزات، وكل ماهو خارق للطبيعة، تلك الطبيعة التي بات ينظر اليها باحترام شديد من تقدم العلوم والكشوف المرتبطة بها، وقد انتمى هؤلاء الى ماسمي بالانجيل المجرد وكان ذلك في نهاية القرن السابع عشر.

وفي بداية القرن الثامن عشر ظهر فريق جديد تشكك في صحة المقدمات للديانة العقلية وأفرز بذلك تيارا جديدا من الشكّ الكامل، والالحاد بجانب تيار الديانة العقلية، وكان ذلك في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وانتشر كرد فعل، لذلك ظهر رأي مؤداه أن الديانة ليس لها أي أساس عقلي على الاطلاق، وأن الطريقة الوحيدة لتجنب الالحاد والمادية هي مهاجمة مقدرة العقل على التوصل الى الحقيقة النهائية.

وقد أدى ذلك إلى إحياء الديانة الشخصية القائمة لاعلى العقل بل على التجربة الروحية الداخلية، انتشر هذا الاحياء حيث عرف في المانيا بحركة التقوى، وفي انكلترا بالحركة الانجيلية المحافظة ولما كانت هذه الحركة قد ادارت ظهرها للعلم والعقل وتمسكت بالايمان، فإن تأثيرها كان قليلاً على الطبقة المفكرة، وانتشر تأثيرها في الطبقات الدنيا، وقد تأثر هذا الاتجاه الجديد - أن لم يكن منشؤه - بنقد الفيلسوف «كانط» لقضايا العقل الخالص، من حيث استحالة تأسيس الدين على مبادئ العقل العلمي وكان لهذا الرأي نتائج ستظهر في القرن التاسع عشر ومن أوائل القائلين بالديانة العقلية بجانب (سوشيني) السالف الذكر (هربرت أو ف تشريو ري) في انجلترا منذ عام ١٦٢٤، وبين القائلين بالدين الطبقي من مؤيدي الوحي نجد (جون لوك) و(نيوتن) وغيرهما، أما بالنسبة للمفكرين للوحي من أنصار الدين الطبقي فنجد (هيوم) و(فولتير) و(اسبينوزا) و(ديدرو) ونجد على رأس حركة الالحاد (فويرباخ) وآخرين وغلب على الاتجاهات الفكرية الاجتماعية في تلك الفترة النزعة النقدية لاالبنائية فقد اتجه المفكرون إلى تحطيم العقائد التقليدية، وعجزوا عن تقديم بديلاً أكثر شمولية منها وصارت تلك الاتجاهات النقديةبعد الفراغ مما قامت من أجل التصدي له، عديمة النفع ومتحجرة لاتفي بمطالب العصر الصناعي الجديد- القرن التاسع عشر- كما انفصل في تلك الفترة كل معنى ديني عن الحكومة التي أصبحت واسطة

لغاية اجتماعية خالصة لتنظيم المصالح الدنيوية، وأن علم الأخلاق، مستقل عن أية أسس دينية أو الهية، وأن العقل والعلم هما المعيار الحقيقي للدين والانسان والمجتمع والحكومة.

وهكذا وصل الغرب الى أخلاق عقلية، وذلك بطرح الأخلاق المسيحية كل ماكان غير عقلي، وابقوا على العناصر المقبولة عقلاً فيها، وكان عصر التنوير في القرن الثامن عشر مستعداً للتسامح في أمر الاختلاف الديني لاالسياسي وهذا يؤكد بروز النزعة القومية، حتى أنه فرض على الكاثوليك في انجلترا قيودا سياسية لم يتخلصوا منها الى عام ١٨٢٩م، بسبب ولائهم لبابا الكاثوليك في روما وليس لملك بلادهم، وقد استثنوا الملحدين من هذا التسامح أيضاً لعدم الوثوق في أخلاقهم وهذا أيضاً تخلصوا منه منذ عام ١٨٨٨، ويمكن القول بأن قادة القرن الثامن عشر نادوا بمبادئ التسامح الديني وأنهم كانوا غير مبالين بالدين أكثر من كونهم مؤمنين بالتسامح مع ذاته، وبالرغم من أن المزاج العلمي قد أدى إلى التخفيف من حدة الشعور القومي، الذي رافق حركة النهضة، فإنه كان موجوداً وواضحاً، بل وأدى إلى قيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م[٨].

- القرن التاسع عشر: انقسم المفكرون الغربيون في هذا القرن الى اتجاهات عدة:

١) الاتجاهات الرئيسية لمفكري فلاسفة هذا القرن:

في المانيا: نجد أول من نطالعه هو هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) الذي رأى أن أصل الدين هو عجز الانسان عن تصوير المثل الأعلى في المادة، فقام بتصويره في الباطن وعلى هذا فالدين عنده منحدر من الفن وليس من الخالق وأن الله تصورٌ جاء استجابة لحاجة الناس الى السيطرة على القوى الطبيعية في عصر لم يعرف التكنولوجيا. وعلى المستويين الاجتماعي والسياسي نادى هيجل بسيطرة الدولة على الكنيسة، وقد وقف موقف المعارضة من كنيسة روما الكاثوليكية بوصفه بروتستانيا.

- وذهب فشته (١٧٦٢ – ١٨١٤) الذي غالى في المناداة بالنزعة القومية الألمانية، الى المناداة بنظام خلقي يكونُ فيه الانسان ربَّ نفسه، وان ابدى قبوله المشروط لله اذا كان وجوده سيحقق هذا النظام الخلقي للانسان.

- أما شلنج (١٧٧٥ – ١٨٥٤) وبرغم قوله باله سرمدي ليس له بداية ولا نهاية فانه قال بصراع داخل الذات الالهية منشؤه قوله بمذهب (وحدة الوجود)

- وردَّ شوبنهور (١٧٨٨ – ١٨٦٠) الوجود الى ارادة كلية عمياء تكوِّن الموجودات على التوالي وهذا هو اله شوبنهور.

- وشهد القرن التاسع عشر مولد مذهب الإلحاد، يرمي الى استبعاد الله بلا قيد أو شرط من المعتقدات، وكان على رأس معتنقي هذا المذهب مفكرون بارزون دعوا إلى الالحاد على أنه نظرية للتحرير على مستوى الفكر والسلوك. ونجد هذا الاتجاه في المانيا أمثال (فويرباخ) و(ماركس) و(نيتشه)

- اذ يرى (فيورباخ) «١٨٠٤ – ١٨٧٢» أن المستقبل ينتمي الى موقف يجمع بين النزعة الإنسانية والطبّعية، والطريق الذي يجب أن نسلكه للجمع بين النزعتين مشروط بازالة إله المسيحية، ويرى فيورباخ أن المهمة الرئيسية للفكر الحديث هي (تأنيس الاله) أي تفسير الدين والله بالرجوع الى الطبيعة الانسانية وميولها، فالله من هذه الزاوية ماهو الا هذه الطريقة المنعزلة في نظر الانسان الى ماهيته وحقيقته على أقل كائن آخر، فهو المثل الأعلى للماهية الانسانية التي نجردها من الأفراد ثم نعزلها كرصيد لكل صفات الطبيعة الإنسانية وكمالاتها.

وينتهي (فوير باخ) إلى أن الإنسان هو الاله الحقيقي الوحيد.

- أما ماركس (١٨١٨ – ١٨٨٣)، فقد قبل فكرة المطلق بشكل خاص، والمطلق عند ماركس هو ذلك الكل الاجتماعي، من حيث أن المعنى الجدلي للتاريخ معنى دنيوي صرف.

وبعد أن وصل ماركس الى هذا (المطلق الاجتماعي) سعى الى

استبعاد الله من الفلسفة، ومن الحياة العملية، والمهم عند ماركس هو اختفاء الله والدين اللذين يعزلان الناس عن أنفسهم وعن الطبيعة.

- أما نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) فكان يرى في العقائد الدينية مجرد أدوات يستعين بها العبيد في أخلاقهم، وأن الانسان الحر يجب أن يعترف بأن (الرب قد مات) وجوهر نزعة نيتشه المعادية للألوهية، هو أن أحداً لم يعتقد في الله، لأن الله لم يعد قابلاً لأن يعتقد به أحد، وأن فكرة الله لم تعد تمثل القيمة العليا، بل أنها نقيض القيمة العليا للحياة الانسانية، ومن هنا اتهم الله بأنه اعلان حرب على الحياة الطبيعية[٩].

٥أما في فرنسا فقد حوت ساحة الفكر فيها اتجاهات عدة، فهناك الجانب الروحي الذي رأى ماأحدثته الثورة الفرنسية، من خراب مادي، واضطراب، هي في فقدان القيم العليا في الحياة بعد شيوع المادية واستفحالها، من هؤلاء المفكرين (مين دي بيران)- ١٧٦٦- ١٨٢٤- و(لاردميجيير)- ١٨٥٦-١٨٣٧- و(فيكتور كوزان)- ١٧٩٢-١٨٦٧-و(جوزيف دي مستر)-١٧٥٣-١٨٢١-و(فليسيتي دي لامتي)- ١٧٨٢-١٨٥٤) و(لويس دي بونالد)- ١٧٥٤-١٨٤٠- وهناك نفر من المفكرين تقلبوا بين المادية والروحية فذهب (سان سيمون)-١٧٦٠-١٨٢٥- الى ضرورة اعادة تنظيم المجتمع المتدهور بسلطة قوامها العلم لاالكنيسة، وقال بدين جديد واقعي قوامه العلم وقساوسته العلماء.

أما (أوجست كونت) - ١٧٩٨- ١٨٥٧- المعارض الالوهية، على أساس أنه مامن شيء يمكن أن يتجاوز عالم الواقع المحسوس، فإليه يرجع السبب في تبرير الالحاد على أساس منهجي وعلى هذا فقد أراد أن يستبدل بعبادة الله عبادة جديدة هي عبادة الانسانية باعتبارها الموجود الأعظم.

وقال (اميل ليتري)- ١٨٠١-١٨٨١- أن الدين كان المرحلة الأولى من مراحل العقل وأن هذه المرحلة قد انقضت ولاينبغي أن يكون لها رجعة.

- أما (أرنست رينان)-١٨٢٣-١٨٩٢- المستشرق المعروف فكانت أفكاره دائماً متقلبة ومتبدلة فقد تشكك في الدين، ثم رأى أن المستقبل سيحل فيه العلم مكان الدين ثم ذهب الى أنَّ المسيحية هي أرقى ديانة روحية، وأخيراً ذهب الى أن الدين خرافة.

- أما (ايبوليت تين)- ١٨٢٨- ١٨٩٣- و(إميل فاتسرو)- ١٨٢٠- ١٨٩٧- فقد أكدا على مذهب (وحدة الوجود)[١٠].

وفي انكلترا حوى الموقف الفكري مذاهب واتجاهات عدة:

أما (جيمس مل) -١٧٧٣-١٨٣٦- فكان معاديا للدين، متمرداً تمام التمرد على وجود خالق ذي قدرة شاملة، وعنده أن أصل العلم ومصدر خلقه ينبغي أن يظل مجهولاً وألا نلتفت اليه، لأنه يتجاوز تجربتنا، ولأن أي أمر يتعلق بأصول الأشياء لابد أن يثير سؤالاً عمن خلق هذا الأصل، وهو هنا يقصد الله[١١].

أما (جون ستيوارت مل)- ١٨٠٦- ١٨٧٣- فقد رأى أننا في مواجهة الشر، ينبغي أن نستنتج أنه: إما أن الله قادر قدرة شاملة، وبالتالي شرير، وإما إنه خيِّر وبالتالي فهو محدود القدرة، بحيث تكون قدرته لاتتعدى مقدرته على فعل الخير، و(مل) قبل بهذه النتيجة الأخيرة، أي قبوله لاله متناه[١٢]، ليس خالقا ولكنه فقط صانع، وانطلاقا من هذا فقد دعا الى دين وضعي يقوم بكل وظائف الدين الموجود، بعد ازالة الاعتقاد بالله ازالة تامة، عبر مرحلة انتقالية يكتفي فيها بوجود اله متناه - أما داروين-١٨٠٩-١٨٨٢- فلم يكتف بالقول بتوالد الأنواع من بعضها البعض عبر تحورات معينة في التكوين والخلقة والوظيفة، نتيجة لظروف بيئية معينة، الأمر الذي يعني أن الفرق بين الانسان والحيوان فرق في الدرجة وليس في النوع، بل أنه أدخل هذه العملية التطورية في حياه الله نفسه الأمر الذي قد يعني عدم خلقه حتى للمادة الحية الأولى، بل خروجها منه بمقتضى تطورات بيئية أخرى في ظروف خاصة[١٣].

وسنلاحظ في القرن العشرين مدى تأثر المفكرين الأوربيين بمذهب داروين التطوري والمناداة به أو تبنّيه.

- النصف الأول من القرن العشرين: يغلب على اتجاهات الفكر في النصف الأول من القرن العشرين تقديم العمل على النظر، وتغليب فكرة العلم، واعتبار الغرض الرئيسي للمعرفة هو المنفعة وليس العلم، وأن المعاني والمبادئ ليست كلية ضرورية وانما هي عبارة عن حاجات الكائن الحي ومطالبه، فالمبادئ العقلية ليست هدفاً في حد ذاتها، بل أداة يمكن استبدالها بمبادئ أخرى من أجل النجاح العملي والنفع العام[١٤].

مع بدايات القرن العشرين ظهر نفر من المفكرين الأمريكيين، من بينهم (سانتيانا) و(وود بروج) و(كوهن)و (لامبرخت) و(فيجل) وقد رأوا أنه مامن شيء واقعي يمكن أن يتجاوز عالم الحوادث الحسية وقوانينه، وأن الواقعية لايمكن أن تقرر الا للموضوعات، التي يمكن أن نتحقق من صدقها بالمنهج العلمي وبالتالي فإن الحقيقة الوحيدة هي عالمنا المتناهي، كما ذهبوا أيضاً إلى أنه لاوجود لشيء فوق الطبيعة، وأن الله والخلود اسطورتان باعتبار أنَّه لاتوجد بيِّنة واقعية لاله متعال، ولروح لامادية في الانسان[١٥].

أما اذا انتقلنا الى انكلترا نجد أن معظم المفكرين الانكليز قد تأثروا بالنزعة التطورية على طريقة (داروين) نذكر منهم (صموئيل الكسندر) ١٨٥٩ - ١٩٣٨ و (هوايتهد- ١٨٦١ - ١٩٤٧ و(فرديناند شيلر)- ١٨٦٤-١٩٣٧)[١٦].

أما برتراند راسل - ١٨٧٢-١٩٧٠ - فقد كان لايقبل أي معرفة ليس لها أساس من التجربة الحسية، لذا كان رافضاً للأفكار الكلية، مكتفياً في تفسيره للعالم بمجموعات ظواهره، دون ردها الى كيانات أو جواهر يفترض وجودها كسبب لهذه الظواهر المحسوسة، لذا فلم يرد العالم الى أصل خارج عنه كالاله، بل رده الى مادة محايدة أشبه بالذبذبات أو الترددات الموحية التي تتجمع على نحو مافتكون شيئاً مادياً، وتتجمع على نحو آخر فتكون عقولاً[١٧].

وفي اخريات النصف الأول من القرن العشرين، ظهرت حركة الوضعية المنطقية وعلى الرغم من أن نشأتها كانت في (النمسا) فإن انتشارها الأساسي والتبلور كان في انكلترا على يد نفر من المفكرين منهم (فنجنشيتن) و(آير) و(كارناب) وغيرهم ممن تأثروا (ببرترا ندراسل) وذهبت هذه الحركة الى أن صدق أو كذب أي قضية فكرية مرتبط بمدى قابلية هذه القضية للتحقق منها بطريقة تجريبية. وبالتالي فإن العبارات التي تطلق على الله غير قابلة للتحقق من صدقها تجريبيا وبالتالي فهي من حيث الادراك خالية من المعنى[١٨].

أما في فرنسا فنجد أن ليفي بروك- ١٨٥٧-١٩٣٩- رد الاعتقاد بوجود عالم ألوهي فوق الطبيعة واحترامها والخوف منها من شأنه أن يجعل نظام الحياة والمجتمع مضطربا.

أما (برجسون)- ١٨٥٩-١٩٤٤- فإنه قال بوجود اله متغير، فالاله عنده موجود ناقص يكتمل كلما تقدم الزمن[١٥].

وفي أواخر النصف الأول من القرن العشرين خرجت الفلسفة الوجودية والتي تبلورت بشكل أساسي في فرنسا، وإن كان لها ممثلوها في ألمانيا، مثل (كارل ياسبرز) و(مارتن هيدجر) ويعتنق الوجودية صنفان:

- الوجوديون الملحدون: وعلى رأسهم (هيدجر) و(سارتر) و(كامي).

اذ يرى (سارتر)- ١٩٠٥-١٩٨٠- أن الإنسان في جوهره رغبة في أن يكون الها وعلى هذا يجب على الانسان أن يبدع قيمه الخاصة دون اعتماد على معيار الهي.

أما (ألبير كامي) فقد رأى أنه على الناس أن يسلكوا بناءاً على أن العالم يخلو من اله، وأن التعاليم الدينية تأجيل لايطاق للسعادة التي يمكن أن ينالها الانسان في الدنيا.

أما (هيدجر)- ١٨٨٩- ١٩٧٦- فينظر الى الالحاد على أنه محاولة

للتطهير من الاهتمام في المجالين النظري والعملي، وعلى هذا فلا يمكن أن يدخل الاله في نطاق التفكير التأملي بل يدخل فقط في زاوية الرمز والاسطورة.

– الوجوديون المؤمنون: وعلى رأسهم (جابرييل مارسيل) و(ياسبرز).

اذ يسلم (كارل ياسبرز)–١٨٨٣– ١٩٦٩– بوجود اله متعال عن الطبيعة يرى أنه يتجلى في سعي الانسان لبلوغ أكمل صورة، فيصل لمرحلة الإندماج بالإله مماثلته بالدرجة والعلو. – أما (جابرييل مارسيل)–١٨٨٩–١٩٧٣– فقد ذهب أيضاً الى مسأله التواصل بين الأشخاص والاله، وهما يتفقان (ياسبرز) و(مارسيل) على أن معرفة الله تكون بالقلب لابالعقل[٢٠]. مما تقدم نلاحظ أن توجهات الغرب في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، والتي جاءت كاستمرار لنظرتهم تجاه الدين والله، ساهمت في تغيير أوربا حتى أضحت على صورتها الحالية، ومن الممكن القول بشكل عام أن المسيحية هي التي أعطت العلمانية فرصة رؤية النور. فعلى الرغم من أن الكنيسة مارست هيمنة شبه مطلقة على الدولة بدءاً من تنصُّر الإمبراطور قسطنطين وعلى امتداد الألف سنة التي تتألف منها العصور الوسطى، فإن المسيح يمكن أن يعد هو الزارع الأول لبذرة العلمانية حينما دعا على نحو لايحتمل التباسا الى الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية بقوله: (أعطوا لقيصر مالقيصر، ولله ماالله).

ومن وجهة نظر فلسفية خالصة وجدت الايديولوجيا العلمانية أو المعادية للأكليريكية خير ناطقين بلسانها في أشخاص مفكرين مشاهير من أمثال روسو، داعية الدين الطبيعي، وفولتير الذي نذر نفسه وفكره لمحاربة النذل، والموسوعيين (مونتسكو) و(ديدرو) و(دالمبير) الذين جعلوا من المادة مبدأ أول ومن الإنسان لاالله – مركز الكون.

واستحداث لفظة العلمانية في القرن التاسع عشر وفي سياق من

الترجمة المعجمية يعني أن المشكلة لم تكن مطروحة في ظل الحضارة العربية الاسلامية التي مااحتاجت الى نحت المفهوم. والواقع أن أشكالية العلمانية هي تاريخياً اشكالية غربية، وفي المقام الأول فرنسية. ففي فرنسا صيغ المفهوم لأول مرة، وفي فرنسا أيضاً عرف الصراع بين الدولة و الكنيسة أكثر أشكاله ضراوة وفي فرنسا أخيراً تطور - عبر فلسفة الأنوار وورثتها - فكر فلسفي معاد للدين أو لرجاله أو لكليهما معا[٢١]، وفرنسا أيضاً كانت أولى الدول التي تعلن علمانيتها من خلال صياغة دستورها بشكل علماني.

- أي لاطائفيتها وحيادها في موضوع الدين - وكان ذلك عند قيام الجمهورية الرابعة في فرنسا عام ١٩٤٥م.

- بالاضافة الى فرنسا فإن أسبق الدول الأوربية الى اعلان علمانيتها كانت اسبانيا في ظل الحكم الجمهوري بين ١٨٦٨ و١٨٧٦، أما في أمريكا، فعلى الرغم من الطابع الليبرالي والعقلاني لاعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦، فان المكسيك كانت هي السباقة الى التكريس العلني لعلمانية الدولة منذ أواسط القرن التاسع عشر. كما كانت تركيا في عهد مصطفى أتاتورك هي أول دولة اسلامية تتبنى العلمانية[٢٢].

العلمانية وروادها في الفكر العربي

لقد كانت مبادئ الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، من أولى الأفكار التي تسربت الى الشرق العربي. وكان لها تأثيرها في توجيه الأفكار الاصلاحية، ومنها الأفكار العلمانية. ولم يكن الاحتكاك بأفكار الثورة الفرنسية الاحتكاك الوحيد بين الشرق والغرب، فقد تم هذا الاحتكاك بأشكال مختلفة وساهم فيه العدد الكبير من المصلحين في مصر وسوريا ولبنان، إن بزيارتهم لبعض عواصم أوربا وتسجيل انطباعاتهم، أو من خلال نشر هذه المبادئ في الصحف والمجلات التي انتشرت مع مطلع القرن التاسع عشر واسهمت الى حد بعيد في نقل الأفكار ونشرها. يضاف الى ذلك حملة نابليون على مصر بما اعقبها من نشر مبادئ جديدة وادخال اصلاحات بدت

فريدة في حينها، يضاف الى ذلك بدء اتصال وثيق بين الشرق والغرب، في تركيا وسط الدولة العثمانية وفي مصر وذلك من خلال تعزيز الجيش وتحديثه وادخال أساليب جديدة في التعليم، كدراسة الحقوق والهندسة والطب وارسال بعثات متكررة للاطلاع على الأفكار الجديدة الرائجة في الغرب. يضاف الى ذلك أيضاً الاطلاع على الأساليب والنظم السياسية الديمقراطية التي سادت في تلك الفترة وابداء الاعجاب بهما. وقد نقلت بعض مواد هذه الدساتير وراجت الدعوات للاقتداء بها والأخذ بما يتمشى مع روح الدين الاسلامي ومع التطور الاجتماعي وقد ساهم كل من / رفاعة رافع الطهطاوي/ ١٨٠١-١٨٧٣/ وخير الدين التونسي/ ١٨١٠-١٨٧٩/ بنقل هذه الأفكار وترويجها ويعد هذان المفكران من أوائل المصلحين في هذا المجال في القرن التاسع عشر. كذلك ساهمت الاصلاحات التي أقرت في الدولة العثمانية، ووضع دستور جديد يكفل حرية المواطنين ويضمن تساويهم، الأمر الذي أدى الى توفير الجو الملائم لانتشار الأفكار العلمانية الجديدة. كذلك كان التأثر بالغاً جداً بالتنوير بين الأوربيين، أمثال فولتير ومونتسكيو وروسو، وبعلماء الاجتماع على تعدد مذاهبهم من داروين الى سبنسرودركهايم واغوست كونت وسواهم[٢٤].

في هذا الجو وبسبب الإنفتاح على الغرب بدأت استجابة المثقفين وذلك من ضمن اتجاهين متباينين. الاتجاه التقليدي، الداعي الى أخذ موقف سلبي من الغرب بقيمه وعلومه، والدعوة الى نوع من السلفية تكون بمثابة تحصين من الغرب، والدعوة التحديثية التي اتخذت موقفا ايجابيا اتسم بالدعوة الى التكيف مع الأشكال السياسية والاجتماعية المستوردة، والاستفادة من العلوم والاكتشافات التي اعتبرت سببا في تقدم الغرب ورقيه وتفوقه، نلاحظ أن هذا الاتجاه يضعنا مباشرة أمام تيار الأفكار التي برزت في هذه الفترة، والتي ننسبها إلى هذا الاتجاه العلماني. ذلك أن الحركة الاصلاحية كانت تهدف الى ماقاله الأمام محمد عبده «١٨٤٩-١٩٠٥»

وهو ليس من المفكرين العلمانيين الى تحرير العقل من قيود التقليد.

وكانت جميع الانظار تتجه نحو التطور العلمي الذي اعتبر محك الأفكار الاصلاحية، وغاية الاصلاح في آن. وقد أدت هذه الرغبة إلى بروز اتجاه عقلاني في التفكير. صحيح أنه لم يثمر في البداية كما يعتقد بعض الدارسين، الا أن هذا الاتجاه كان الممهد لتقبل اصلاحات سياسية أول الأمر ولتقبل الأفكار الراديكالية في ميادين العلوم الاجتماعية والانثروبولوجية[٢٥].

- يمكن تقسيم العلمانيين العرب الى قسمين: علمانيين مسيحيين وعلمانيين مسلمين وذلك انسجاما مع الواقع التاريخي من جهة وتسهيلاً للدراسة من جهة ثانية:

آ- العلمانية المسيحية قادها رجال فكر مسيحيون، نشأت ضمن ظروف خاصة وتلبية لحاجات نفسية واجتماعية وسياسية تختلف عن الحاجات والرغبات التي ظهرت في العلمانية الاسلامية.

صحيح أن المحيط العام كان هو نفسه: الشرق العربي الخاضع للسلطة العثمانية. الا أن النظرة لهذا المحيط قد أدت الى هذا التمايز.

فالفكر المسيحي كان في أحيان كثيرة يشعر بغربته عن هذا المحيط الشامل ويرتد الى البحث عن وطن أصغر فكانت سورية مثلاً بالنسبة لعدد منهم الوطن الذي يقابل الامبراطورية العثمانية وذلك تعبيراً عن عدم استطاعة الفكر المسيحي القبول بوطن هويته الاسلام.

وايمانا منه بوطن يكون الولاء فيه لاللدين بل للقيم الوطنية والاجتماعية والانسانية ومن هنا كانت الطروح القومية عنواناً كبيراً نادى به عدد كبير من العلمانيين المسيحيين كبديل عن التوجه والطرح الدينيين[٢٦].

ولايخفى علينا الخلفية التي كانت وراء طروحات العلمانيين المسيحيين والتي أساسها المدارس التي أسسها المبشرون والارساليات الأجنبية والذي كان نمط التعليم في هذه المدارس مغايراً لما كان سائداً في

المدارس الدينية الاسلامية آنذاك. اذ دخلت الأساليب الحديثة، اضافة الى تعليم اللغات الذي شكل حافزاً قوياً مكن هؤلاء من الاطلاع عن الفكر الغربي ونظرياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كانت أوربا مسرحا لها في تلك الفترات.

لقد أدت هذه الخلفية الى توثيق الصلة بين المفكرين المسيحيين والغرب فلم يعد الغرب مخيفاً بالنسبة لهم بقدر ما صار عالماً يجب الأخذ بقيمه وعلومه ولم تعد الهجرة للغرب عامل سلب واغتراب وبعد، كما كان بالنسبة لقرنائهم من المفكرين المسلمين. بل أصبحت الهجرة حافزاً للتزود بالمزيد من الحضارة الغربية.

وقد دعا هؤلاء المفكرون الى ادخال قيم الحضارة الغربية وطرقها العلمانية الى الشرق العربي. ولعل أقصى هذا الطرح قد تمثل بوطن مستقل علماني تفصل فيه الدولة عن الدين فصلاً كلياً.

وقد كان شعار معظمهم الدعوة لقومية عربية الرابط فيها اللغة لا الدين ولم تكن النظرة الى التراث نظرة الى العصور الاسلامية وتطوراتها بل نظرة الى الأدب وقيمه الخالدة، والى هذا التراث كحضارة لا كتاريخ صنعه الاسلام في كل أبعاده. أي أن الاسلام كان بالنسبة لهم ذلك الاسلام الحضاري - لا الديني - الذي أبدع في كل المجالات. في الآداب والعلوم والفنون[٢٧].

فاذا كانت العلمانية في جوهرها ومنطلقاتها دعوة لفصل الدين عن الدولة، فان التصورات السياسية هي من أهم التصورات التي أبرزتها هذه الحركة. ففي هذا الاطار طرحت شعارات القومية كسبيل لاحياء رابط جديد بديل الرابط الديني. وقد ارتبطت الدعوة القومية بفكرة الوطن والدعوة الوطنية. صحيح أن الطهطاوي كان السباق في ذلك، لكن فكرة الولاء للوطن قد ظلت بالنسبة له لازمة للولاء للدين أما العلمانيون المسيحيون فقد كان الدور الأول للسلطة لا للدين، والولاء للادارة التي يجب أن تكون

منبثقة عن الأمة بشكل ديمقراطي، هكذا أبرزت فكرة الوطن وظهرت الدعوات القومية التي تراوحت بين الدعوة للاستقلال التام بل الانسلاخ عن الدولة العثمانية، وبين تحقيق نوع من لامركزية ادارية تتيح للمجموعات / أوللاقليات/ ادارة شؤونها بذاتها لقد ظهرت الوحدة الاجتماعية بديلاً عن الوحدة الطائفية، وكان ذلك بمثابة تعزيز لفكرة الوطن، كما كان من جهة ثانية مقاومة للاستبداد الحميدي ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه القومي / بطرس البستاني/ ١٨١٩-١٨٩٣، و/ أديب اسحاق/ -١٨٥١-١٨٨٥، ونجيب عازوري وانطوان سعادة وغيرهم. الا أن التيار المتأخر من جيل القوميين وفي اطار السعي لتحديد معنى القومية كان أقرب للأخذ بتعريف أوسع لهذا المفهوم. فاللغة وحدها لاتكفي لتشكل رابطاً قومياً، واحياء التراث الأدبي واللغوي ليس كافياً من أجل تكوين رابط قومي عريض، لأن الجزء الأكبر من هذا التراث له طابعه الديني المميز، وهذا ماأدركه كل من قسطنطين زريق وأدمون رباط، وهما من دعاة القومية العلمانية، على ألا يشكل ذلك خروجاً على الدين الاسلامي. فالدين الاسلامي يبقى الحاضن لهذا التراث. حتى لو جرت التفرقة بين الأمور الدينية والأمور الزمنية في اطار كامل من العلمنة.

يظل الدين كحضارة عاملاً موحداً، وأنه الجانب الروحي والأخلاقي للحياة السياسية. ولاعلاقة للمحتوى المذهبي بالشأن السياسي. وأهم العلمانيين المسيحيين: أحمد فارس الشدياق ١٨٠٤-١٨٨٧، أديب اسحاق١٨٥٦-١٨٨٥، ناصيف اليازجي ١٨٠٠-١٨٧١، ابراهيم اليازجي ١٨٤٧-١٩٠٦، بطرس البستاني ١٨١٩-١٨٩٣، جرجي زيدان١٨٦١-١٩١٤، لويس شيخو١٨٥٠-١٩٢٧، عيسى اسكندر المعلوف ١٨٦٩-١٩٥٦، يعقوب صروف ١٨٥٢-١٩٢٧، شبلي الشميل١٨٦٠-١٩١٦، سليمان البستاني ١٨٥٦-١٩٢٥، فرح انطوان ١٨٧١-١٩٢٢ أمين الريحاني ١٨٧٦-١٩٤٠.[٢٨]

-ب- العلمانية الاسلامية : بدأت الحركة العلمانية بين المسلمين بعيد الحركة السياسية التي قادتها حركة تركيا الفتاة . وقد تكونت فئات هؤلاء من عناصر مختلفة من مهنيين ومدرسين وأطباء ومحامين وتجار وضباط وجيش . وقد تسنى للبعض منهم الدراسة في مدارس حديثة سواء في مصر أو في القسطنطينية أوفي الخارج - وعادوا بأفكار جديدة وانطباعات جديدة الا أن الموقف من الغرب لم يكن دائماً ايجابيا ، بل إنّ بعض العائدين قد عبر عن خيبة أمل قاسية وعن نقد عنيف يترجم عن عدم تكيفه مع الواقع الجديد .

إلا أن النتائج لم تكن جميعها رافضة ، فقد برز تيار عريض يتقبل الأفكار العلمانية ويسعى الى ادخالها مجالات الحياة الاجتماعية والعلمية والسياسية . ولعل أهم الدعوات التي ارتبطت بهذه الحركة كانت الدعوة المزدوجة الى المزيد من الحرية والى المزيد من العلم اذ أدرك العلمانيون المسلمون أن صراعهم هو صراع مزدوج . مع الاستبداد الذي تمثله الدولة العثمانية بنظامها المغلق ، وصراع مع الغرب الذي تمثلت قوته الأساسية في تقدمه العلمي والصناعي والتقني . من هنا كانت الدعوة للاستزادة من العلوم واطلاق التربية وتنظيمها من الدعوات العلمانية المبكرة سواء كانت دعوة عامة كما لدى عبد الرحمن الكواكبي- ١٨٤٩- ١٩٠٢ ، أو دعوة برمجة الى حد ما ، كما نجدها لدى قاسم أمين ١٨٦٣ -١٩٠٨ ، الذي يعتبر من أوائل العلمانيين المسلمين ، ومن رواد التربية الحديثة[٢٩] كان قاسم أمين جريئاً وصاحب حس نقدي متميز ، وقد أدرك شأن سائر المتنورين الآخرين أن العلم هو السبيل الوحيد الذي يكفل تحقيق المساواة مع الغرب ، والعلم لايتحقق إلا من خلال منهج تربوي متكامل يشارك فيه كل أفراد المجتمع ، بما في ذلك المرأة ، ولكي تتحقق هذه المشاركة لابد من مناخ معين تكون الحرية فيه البند الأول .

إلا أن هذه النظرة على بساطتها لابد لها أن تستند الى نظرة في

الانسان ككل واختار قاسم أمين الظاهرة الاجتماعية دراسة كاملة، وفي علاقاتها بالسياسة، فلا يرى أن الأحداث قد تقع عبثاً، بل لابد لها من مسوغات أملت وجودها بالشكل الذي وجدت فيه. وقد آمن قاسم أمين بتطور المجتمع وفق قوانين معينة وكان منسجماً مع مذهب سبنسر في نظرته الى معنى الاجتماع الانساني وفي تحديده لمعنى الصراع الاجتماعي كان أمين أقرب لمذهب داروين من المذاهب الأخرى[٣٠].

ان قاسم أمين ليس الا نموذجاً معيناً من العلمانية الاسلامية التي برزت آنذاك وهو لم يكن النموذج الوحيد رغم تميزه، وذلك لتوسع المواضيع التي طرحتها العلمانية. ففي اطار التفكير بالقومية يبرز اسم ساطع الحصري (١٨٨٠-١٩٦٨). كممثل للقومية العلمانية، بشكل تفوق فيه على الأجيال السالفة من القرن الماضي في عدد من البلدان العربية، فقد انطلق من بعض الموضوعات، التي طرحها رواد العصرنة من العرب المسيحيين مثل أديب اسحق الذي صاغ مفهوم الأمة العربية القائمة على رابطة اللغة، وفرح انطون وشبلي شميل اللذين انتقدا، في ضوء نظرية (الحق الطبيعي)، التعصب الديني المتشدد ورجال الدين المتزمتين، ويعقوب صروف الذي كان يرى في ترويج المعارف العلمية أساساً للتقدم الاجتماعي، وغيرهم. كما ويصعب نفي تأثر الحصري في العقود الأولى من نشاطه بالنزعة العلمانية التي انتشرت في تركيا. وطور الحصري تركة اسلافه، وتفاعل مع معاصريه، فأمكن له الاسهام بقسط كبير في صيرورة الاتجاه العلماني في الفكر القومي العربي[٣١].

وقومية الحصري وان تشابهت مع قومية العلمانيين المسلمين من حيث النتائج الا أنها كانت موضوعاً مستقلاً مشبعا بالدراسة وغنيا بالتفاصيل، ولم تكن مجرد أمنية أو ردا على الحركات السياسية الأخرى كالعثمانية، أو دعوة للانفصال عن الدولة الأم. بكل الأحوال كانت الدولة العثمانية في طريقها للتفكك حين كانت أفكار الحصري تشق طريقها. لذلك تبدو دعوته للتوحيد أكثر مما هي دعوة للاستقلال.

ومن الأسماء البارزة في اطار العلمانية الاسلامية يطالعنا اسم / علي عبد الرزاق/ ١٨٨٨-١٩٦٦- الذي يعتبر من أشد الأسماء بروزاً لما التصق باسمه من ثورة اعتبرت في حينها ثورة على الاسلام بالذات. وكان السبب في ذلك وضعه لكتابه (الاسلام واصول الحكم)/ الذي ألفه بعد اعلان النظام الكمالي في تركيا فصل الدين عن الدولة وإنهاء الخلافة رسمياً، فظهرت محاولة/ علي عبد الرزاق بمثابة تبرير لهذه الدعوة محاولة نظرية أراد من خلالها الإثبات بأن الخلافة ليست ضرورية وحاول بكل الوسائل، وخاصة بالرجوع الى المصادر عينها التي استعملت سابقاً لتبرير الخلافة، أي بالعودة الى النص والحديث وهما مصدرا كل تشريع في الأساس.

أما فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، فيرى عبد الرزاق أن ذلك قد تحقق فعلاً بعد وفاة الرسول / ص/ فرسالة النبي/ ص/ الدينية انتهت بوفاته، وانتخاب أبي بكر كان سابقة أرست الحياة السياسية، ومركز الخلافة كان سياسياً ولم يكن دينياً، وان تم بعد ذلك اللجوء الى تقديم الجوانب الدينية بل وتغليبها فلأسباب سياسية أهمها اضفاء مزيد من اللحمة على مجتمع كان التفكك يصارعه في كل اجزائه.

فالخلافة اذن لم تكن أكثر من منصب سياسي فرضته ظروف معينة، ومع تغير كل ظرف يجوز أن تتغير الأشكال السياسية المرافقة له.

يؤدي ذلك بطبيعة الحال لنوع من فصل الدين عن الدولة، وهذا ماأكده / علي عبد الرزاق/ في كتابه المذكور آنفاً.

أشارت آراء / علي عبد الرزاق/ عاصفة شديدة وقتئذ، فحوكم وصودر كتابه ومنع من مزاولة مهنته ومن التعليم في الأزهر، وهو أحد شيوخه. ومع ذلك فآراؤه من أبرز الآراء العلمانية التي دعت لفصل الدين عن الدولة.

أما طه حسين (١٨٨٩-١٩٧٤) الذي شكك بأنماط الفكر التقليدية حتى في كتاباته المبكرة، ولكن أشد الهجوم له نجده في كتابه «في الشعر

الجاهلي» الذي شكك فيه بمعظم هذا الشعر معتبراً أنه من نسج شعراء لاحقين نسب الى الجاهلية بمزيد من الانتشار .

اعتمد طه حسين اسلوب الشك الديكارتي ومنهجية ديكارت التي تقضي بأن لايسلم الانسان بشيء حتى مالم يبدو له بسيطاً مقنعا ويقينا .

وقد يكون نقده للشعر محقا أو لايكون، لو لم يوسع طه حسين دائرة شكه لتطول قسماً من مقدسات الدين الاسلامي، اذ أبدى شكا قويا في بعض القصص الواردة في القرآن الكريم، ومنها أيضاً مايتعلق بوجود ابراهيم وابنه اسماعيل (ع) واليهما يعود العرب في الأصل كما تورد التواريخ والديانة الاسلامية بالذات .

بل رفض طه حسين قصة الحجر الأسود، وهذا اعتبر خرقا لمقدسات الدين الاسلامي . أثارت آراء طه حسين ضجة قوية فتداعى العديد من الكتاب للرد على طه حسين حتى اضطر هو بالذات للاعتذار من الجامعة معلناً تمسكه بالاسلام وبأن آراؤه محض أدبية ولاعلاقة لها بالدين ولكن طه حسين لم يتوقف بعد ذلك عن الدعوة الى آراء تحديثية في مجال الأدب أو في مجالات الحياة السياسية والاجتماعية، بل لقد دعا الى ربط تراث مصر الحضاري بتراث البحر المتوسط داعياً الى مزيد من الاشراف الحكومي على التعليم بهدف تطويره[٣٢] .

ومن المساهمين الآخرين في نشر العلمانية في الوطن العربي اسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٢) صاحب مجلة المصور التي انبرت لنشر الآراء التحديثية ونشر العلوم والمبتكرات الجديدة وكانت منبراً للدعوة الى احياء حياة برلمانية حقة تعتمد الأسس التمثيلية، وقد حفلت المجلة بآراء نقدية طالت الفكر الديني التقليدي ودعت الى خلق عقلية جديدة تقوم على الأخذ بالمبادئ الفلسفية والسياسية السائدة في الغرب .

أهم الرواد العلمانيين المسلمين الذين دعوا إلى العلمانية ضمن نظام اسلامي هم : قاسم أمين (١٨٦٣-١٩٠٨) وعبد الرحمن الكواكبي

(١٨٤٩-١٩٠٢) وولي الدين يكن (١٨٧٣-١٩٢١) ومحمد كرد علي (١٨٧٦-١٩٥٣) وشكيب ارسلان (١٨٦٩-١٩٤٥) ورفيق العظم (١٨٦٥-١٩٢٤) وأحمد لطفي السيد (١٨٧٢-١٩٦٣) ومحمد حسين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦) ومعروف الرصافي (١٨٧٥-١٩٤٥) وصدقي الزهاوي (١٨٦٣-١٩٣٦). أما العلمانيين المسلمين والذين دعوا بشكل صريح لفصل الدين عن الدولة فهم: ساطع الحصري (١٨٨٠-١٩٦٨) وعلي عبد الرزاق (١٨٨٨-١٩٦٦) وطه حسين (١٨٨٩-١٩٧٤) واسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٢) وعبد الرزاق السنهوري (١٨٩٥-١٩٦٤)[٣٣].

مصادر ومراجع البحث

١- مجمع اللغة العربية: (المعجم الوسيط) الجزء الثاني، مطبعة مصر ١٩٦١م.
٢- نخبة من الأساتذة المصريين والعرب: (معجم العلوم الاجتماعية) الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٥م.
٣- منير بعلبكي: (قاموس المورد) دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٧م.
٤- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي - المجلد الثاني الجزء الثاني - ١٩٨٨م.
٥- جاد الكريم الجباعي، العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي، مجلة الوحدة العدد ٧٥، ص١٢٦.
٦- معجم العلوم السياسية، د. أحمد العمري - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م.
٧- العلمانية بين النشأة والأثر، زكريا فايد، ص٤٠ ومابعدها الزهراء للاعلام العربي ١٩٨٨م.
٨- المرجع السابق، ص٤١-٤٢.
٩- العلمانية بين النشأة والأثر، مرجع سابق ص٤٢.
١٠- العلمانية بين النشأة والأثر، مرجع سابق ص٤٣ ومابعدها.
١١- المرجع السابق، ص٤٦ ومابعدها.
١٢- العلمانية بين النشأة والأثر، مرجع سابق ص٤٦
١٣- حل (الأشاعرة) من الفكر الاسلامي هذا التناقض، من حيث أن كل أفعال الله

خيرة، ولكن معرفتنا الناقصة لاتدلنا على أوجه الخير في الأعمال التي تبدو لنا في ظاهرها شريرة، فالزلازل والبراكين تبدو في ظاهرها شرا، ولكنها في الحقيقة تستبقي للأرض توازنها الكتلي، وقس على ذلك سائر الأفعال التي قد نظن أنها شريرة.

١٤- العلمانية بين النشأة والأثر، زكريا فايد، مرجع سابق ذكره ص٥٠.

١٥- المرجع السابق، ص٥٢-٥٣.

١٦- العلمانية بين النشأة والأثر، مرجع سابق، ص٥٣.

١٧- المرجع السابق، ص٥٤ ومابعدها

١٨- العلمانية بين النشأة والأثر مرجع سابق، ص٥٦.

١٩- المرجع السابق، ص٥٦

٢٠- العلمانية بين النشأة والأثر، مرجع سابق ص٥٧ ومابعدها.

٢١- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي المجلد الثاني، القسم الثاني ١٩٨٨-ص٩١٤.

٢٢- الموسوعة الفلسفية العربية، المرجع السابق ص٩١٥.

٢٣- زكي ابراهيم، صوت الماسونية، ص١٤.

٢٤- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي - المجلد الثاني - القسم الثاني ١٩٨٨ ص٩١٦.

٢٥- المرجع السابق، ص٩١٦

٢٦- الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص٩١٧

٢٧- المرجع السابق، ص٩١٧.

٢٨- الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص٩١٨-٩١٩.

٢٩- المرجع السابق، ص٩١٩.

٣٠- الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سبق ذكره، ص٩٢٠.

٣١- تيخونوفا، ساطع الحصري: رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي، دار التقدم، موسكو ١٩٨٧، ص١٥.

٣٢- الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص٩٢٠-٩٢١.

٣٣- الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق، ص٩٢١

* * *

الإنسان..والدولة..والتربية في جمهورية أفلاطون

د. أحمد محمود خليل

مدخل:

عديدة هي الموضوعات التي يتناولها أفلاطون في جمهوريته..

إنه يفيض في الحديث عن نظريته السياسية وأنواع الدولة..

ويعرض لمذهبه الأخلاقي، فيجعل الفضيلة محوره الرئيسي..

(*) أحمد محمود خليل: باحث من سورية، دكتوراه في الأدب العربي الحديث، استاذ في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق، عضو جمعية النقد الأدبي في اتحاد الكتاب العرب، من مؤلفاته: «الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر».

ويشرح نظرية المثل في إطارها الميتافيزيقي..
فيكشف عن صلتها بماهو سياسي وأخلاقي وجمالي وتربوي..
وفي كل الأحوال.. تبقى النفس البشرية موضوع الجمهورية الاساسي..

النفس البشرية في صورتها المصغرة (الفرد)..
وما يريده أفلاطون للنفس البشرية هو بلوغ السعادة..
ولافوز بالسعادة إلا بتحقيق الفضيلة..
ولاتتحقق الفضيلة إلاّ بالتربية السليمة..
وفي السبيل إلى ذلك لابدّ من منهاج تربوي متكامل..
ومهمة الدولة هي الإشراف على التطبيق الدقيق لذاك المنهاج..
فماخصائص المنهاج الذي رسم أفلاطون ملامحه في الجمهورية؟..

أثينا . . المجتمع والدولة

يقع إقليم شبه جزيرة آتيكا Attika في الجزء الجنوبي الشرقي من بلاد اليونان، وكانت مدينة أثينا المركز السياسي للإقليم . وماكانت أثينا مجرّد مدينة، وإنما كانت دولة -مدينة من أهمّ دول -المدن اليونانية، بل كانت أهمّها في معظم الفترات، لاينافسها في ذلك إلا دولة -مدينة اسبارطا بعض الأحيان.

ويعود ظهور المجتمع الأثيني إلى القرنين العاشر والتاسع قبل الميلاد. وكان يتألّف في الأصل من تجمّعات سكانية قبلية، يقودها مجموعات من الملاّك الكبار للأراضي الزراعية والرعوية، وكان صاحب أكبر مساحة من الأراضي يرأس التجمّع القبلي، ويتّخذ لقب الملك Basileus، ويوجد إلى جانبه مجلسان، أحدهما يضمّ الأعيان أو الارستقراطيين من رؤساء القبائل، ومجلس آخر للعامّة من سكان التجمّع[1].

وكان الملك يستأثر بكل السلطات على نحو وراثي. وفي القرن الثامن

قبل الميلاد، بدأت الطبقة الارستقراطية تتوزّع سلطاته تلك فيما بينها، فأصبح هناك رئيس للجهاز التنفيذي، ومشرف على الشؤون العسكرية، وستّة قضاة، ورئيس للشؤون الدينية.

على أنّ انحراف الطبقة الأرستقراطية في مجال السلطة، أدّى إلى سخط الطبقات الأخرى عليها، وفي عام (٦٢١ق. م) شرّع دراكون قوانين حازمة، لكنّها لم تعالج إلا جوانب محدّدة من مشاكل المجتمع الأثيني. وقد اتّضح ذلك في الوضع السيّء للطبقة العامة.

وفي وسط هذه الظروف المضطربة، تولّى سولون منصب الحاكم التنفيذي (في أوائل القرن السادس قبل الميلاد)، ووضع تشريعاً جديداً حاول فيه التوفيق بين مصالح الطبقة التجارية الصاعدة ومصالح الطبقة الأرستقراطية القديمة، مع معالجة أوضاع العامة أيضاً.

وقد ربط سولون في تشريعاته بين الثروة بوجه عام وبين الحقوق السياسية على الصعيدين التنفيذي والتشريعي، وجعل مقدار الدخل السنوي للفرد، بصرف النظر عن مصدره، الأساس الذي تقوم عليه درجة تمتّعه بهذه الحقوق. وبمقتضى هذا التشريع انقسم المجتمع الأثيني إلى أربع طبقات، تتولّى الطبقة الأولى المناصب العليا في الدولة، والثانية هي طبقة الفرسان، وتليها الطبقة الثالثة ذات الملكيّة المحدودة للأرض. وتأتي طبقة الأجراء أو العمال اليدويين في أسفل السلّم.

وصحيح أنّ سولون أنشأ مجلس الشورى، غير أنّه جعل عضويته قاصرة على الطبقات الثلاث الأولى وقد منح الطبقة الرابعة مكاناً في المجلس الشعبي، وكان من صلاحية هذا المجلس سنّ القوانين، وتعديلها أو إلغاؤها. كما أنه أقام المحاكم الشعبية. وأصبحت الهيئة القضائية تتكوّن من أعداد كبيرة من كافة المواطنين، بمافيهم أفراد الطبقة الرابعة.

وباختصار: لقد وضع سولون، من خلال تشريعاته، الأساس الدستوري لنظام الحكم القائم على الثروة، وهو الحكم الأوليجاركي (حكم

الأقلّية). وإذا كانت هذه التشريعات قد أرضت طبقة التجّار إلى حدّ كبير، فإنها لم تحلّ المشاكل التي تعانيها طبقة العامة، كما أنّ نسبة من الطبقة الأرستقراطية القديمة لم ترض بالانتقاص من امتيازاتها[٢].

وكان من الطبيعي أن ينشب الصراع بين الطبقات الثلاث: الأرستقراطيين، والتجار، والعامة، وانجلى الصراع عن انتصار فقراء العامة بقيادة جندي شابّ، يدعى بيزستراتوس، ونصّب هذا نفسه حاكماً على أثينا حوالي عام (٥٤٥ ق.م)، وحصر جوهر السلطة بين يديه، ومارس حكماً فردياً، وأسّس مايسمّى عصر الطغاة.

بيد أنّ الأمور مالبثت أن تغيّرت بعد موت بيزستراتوس، إذ ثار الأثينيون على ابنه هبياس، وطردوه من المدينة، وتولّى كليستنيس رئيس الجهاز التنفيذي آنذاك معالجة الأمور، فوضع دستوراً يكمل دستور سولون ويصقله، ويقطع الطريق على ظهور الحكم الفردي، ويعزّز أسس النظام الديمقراطي. وكان ذلك بدءاً من عام (٥٠٣ ق.م)[٣].

أفلاطون.. والأرستقراطية:

من هو أفلاطون؟!..

عاش أفلاطون على الأرجح بين عامي (٤٢٨-٣٤٨ق.م)، وهو ينتسب من ناحية أبيه أريستون إلى كودوروس آخر ملوك أثينا، وتنتمي أمه بركتيبوني إلى أسرة عريقة، ينتمي إليها، ويتغنّى بأمجادها المشرّع الشهير سولون.

وكان أفلاطون مخلصاً لأسرته، حريصاً على تمجيدها كلّما سنحت له الفرصة. وماكانت أسرته الأرستقراطية تلك تخفي سخطها على الدستور الديمقراطي، وكان بعض أقاربه ولاسيّما خاله خارميدس، وابن عمّ أمه كريتياس، من أبرز ممثّلي الحزب الأرستقراطي.

وقد أدّى انتصار اسبارطا على أثينا في نهاية الحروب البلوبنيزية (٤٣١-٤٠٤ق.م)، وإذلالها بشروط قاسية، إلى انتصار الحزب

الأرستقراطي، واعتلاء سدّة الحكم في أثينا. وكون هذا الحزب حكومة الثلاثين برئاسة كريتياس نفسه، فارتكبت الفظائع، وكان أن نشبت ثورة أطاحت بها عام (٤٠٣ ق. م)، وقضت على كريتياس وخارميدس.

وبعد أن حكمت الديمقراطية الأثينية على سقراط بالموت، وقتلت الكثيرين من أركان وأنصار الاتّجاه الأرستقراطي، وهم في معظمهم من أقارب أفلاطون وزملائه في حلقة سقراط، ازداد سخطاً على القيم الديمقراطية، وأصبح التوجّه الأوليجاركي المتأصّل فيه، بحكم انتمائه الأرستقراطي، أكثر قوّة ورسوخاً.

وفي عام (٣٩٩ق. م) اضطرّ أفلاطون إلى الرحيل من أثينا، واستقرّ به المقام فترة من الوقت في مدينة تارنتوم (جنوبيّ إيطاليا)، وكان الحاكم في تارنتوم هو الرياضي الفيثاغورثي المشهور أرخوطاس، وقد رحّب بأفلاطون، وقدّم له كل مايريده من عون.

والجدير بالذكر أن أرخوطاس كان حاكماً ومعلّماً وقائداً عسكرياً في ان واحد، وليس ببعيد أن يكون أفلاطون وجد فيه أنموذجاً للحاكم الصالح الذي يجمع بين العلم والسياسة معاً، واتّخذه من ثمّ مثالاً واقعياً، يبتدي به في رسم ملامح الحاكم الفيلسوف الذي نصبه حاكماً في الجمهورية، وجعل حكمه مطلقاً، لايتقيّد بالقوانين الجامدة، ولايتأثّر بأصوات العامة من المواطنين، كما هو الأمر في الأنظمة الديمقراطية[٤].

لماذا الجمهورية..؟

أجل.. لماذا ألّف أفلاطون محاورة الجمهورية؟

قد تبدو جمهورية أفلاطون شكلاً من أشكال الترف الفكري، أو إحدى صيغ التعالي الميتافيزيقي على الواقع، والحق أنّ لها صلة وثيقة بالمعطيات الاجتماعية والسياسية في بلاد اليونان عامة، وفي دولة أثينا التي ينتمي إليها على وجه خاص.

ولعلّ من المفيد التذكير بأنّ الاسم الحقيقي لكتاب أفلاطون هذا هو

(السياسة)، وليس (الجمهورية) كما هو شائع. ونحسب أنّ أفلاطون يطمح، من وراء أفكاره في السياسة والاقتصاد والمجتمع، إلى أمرين هامّين بالنسبة له:

أمّا الأوّل فهو زحزحة أنصار الاتجاه الديمقراطي عن السلطة في دولة أثينا، واستعادة الموقع القيادي لطبقته الأرستقراطية، وإحياء الأمجاد القديمة لتلك الطبقة، وقد برّر بنا أنّه كان مخلصاً لانتمائه الأرستقراطي، وأنّه سليل أسرة تحترف السياسة أصلاً، وتشارك أحياناً بقوّة في توجيه دفّة الحكم. ولذا نجده شديد الاهتمام بتأكيد التبرير الفلسفي للتصنيف الطبقي، ويعتقد أنّ ذلك التصنيف أمر حتمي وطبيعي، وليس مفروضاً ولا مصطنعاً.

وأمّا الأمر الثاني، فهو رغبته الشديدة في الارتقاء بدولة أثينا من الحضيض الذي انتهت إليه، وذلك إثر انتصار أسبارطا الساحق عليها في الحروب البلوبنيزية، وإلزامها بشروط استسلام مهينة، وتجريدها من كل أسباب القوّة والهيمنة.

ونحسب أنّ أفلاطون كان يتألّم للمفارقة الهائلة بين ماكانت عليها الامبراطورية الأثينية من مجد، بعد دحرها للغزو الفارسي في معركتي ماراثون (٤٩٠ق.م)، وسلاميس (٤٨٠ق.م)، ومآل إليه أمرها من ضعف وهوان. وكان يعدّ النظام الديمقراطي الأثيني هو المسؤول عن هذا الانحدار المشين، ويرى أنّ نظاماً أرستقراطياً أوليجاركياً متنوّراً وحازماً، هو وحده الكفيل ببناء مجتمع متماسك ودولة قويّة.

لذا يبدو أفلاطون معجباً بالنظام الأرستقراطي الأوليجاركي الحاكم في دولة اسبارطا، وقد اعتقد أنّ نظام التربية المتّبع في اسبارطا هو الذي مكّنها من امتلاك أسباب القوّة. وما من عجب إذا حاول أن ينسج على منواله في الجمهورية حيناً، ويبتكر ما يحقّق التفوّق عليه أحياناً أخرى[٥].

ودعونا نتفحّص المنهاج التربوي الأفلاطوني..

ترى ماهي خصائصه؟..

التربية . . والرؤية الطبقية :

في فلسفة أفلاطون تطابق دقيق بين أمور ثلاثة ؛ هي السعادة، والفضيلة، والعلم. فلاسعادة بغير فضيلة، ولافضيلة إلا بالعلم، ولايتحقّق العلم إلا بالتعليم، ولايتمّ التعليم إلا بالتربية. ولايجوز أن تترك التربية للفرد وحده، بل من الضروري أن تتولّاها الدولة بنفسها.

إذاً فالغاية من الدولة، أولاً وأخيراً، هي تهيئة الظروف المساعدة على تحقيق الفضيلة (السعادة)، والتربية هي الأداة والتي توصل الدولة إلى الغاية المرجوة منها. وبما أن رؤية أفلاطون للوجود والمجتمع والدولة رؤية طبقية في الأصل، فما أثر ذلك في منهاجه التربوي؟

حسناً. لنبدأ بطبقات الوجود؛ فهي، حسبما يذكر أفلاطون، ثلاث: إمّا وجود الصورة، وإمّا وجود التصوّر الصحيح، وإمّا وجود المحسوسات.

ولابدّ من العودة ثانية إلى تحديد مفهوم الفضيلة في فلسفة أفلاطون، فالفضيلة تعني تحقيق الطبيعة، وتحقيق الطبيعة معناه تعيين الحدود لكل فضيلة من فضائل النفس، مرتّبة بحسب ماوضعت له، وعلى الترتيب الذي وضعت عليه.

ولابدّ أيضاً من الوقوف على أقسام الفضائل عند أفلاطون؛ فهو يقسّمها على أساس تقسيمه للنفس. وتنقسم النفس في اعتقاده إلى قوى ثلاث: القوّة الشهويّة، والقوّة الغضبية، والقوّة العاقلة.

أمّا القوّة الشهويّة فمهمّتها أن تكون في خدمة القوّة العاقلة، ووظيفتها أن تضبط نفسها، وألاّ تتجاوز الحدود، وهي في حاجة دائمة إلى أن تستعين بالقوّة الغضبية، وفضيلتها العفّة.

وأمّا القوة الغضبية فمهمتها تلبية الأوامر التي تصدر من القوة العاقلة، وأن تكون مقبلة على تحقيق تلك الأوامر، وفضيلتها الشجاعة.

وأمّا القوّة العاقلة (العليا) فمهمتها هي التمييز بين أنواع الخير، وتحقيق الخير الأسمى، وتحديد النفع على أساس الطبيعة، وفضيلتها الحكمة.

والمجتمع كالنفس الإنسانية، فهو ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام، بحسب انقسام الأفراد، وبمقتضى سيادة إحدى هذه الملكات على الأخرى. فهناك طبقة تسودها القوّة العاقلة، وهي تقتصر على الفلاسفة. وثانية تهيمن عليها القوّة الغضبية، وتنحصر في رجال الجيش، وثالثة تغلب عليها القوّة الشهوية، وهي تضم العامة من زرّاع وصنّاع وتجّار.

والخلاصة أنّ في فلسفة أفلاطون ثلاث ترتيبات طبقيّة متناظرة؛ هي الترتيب الطبقي الوجودي، والترتيب الطبقي النفسي، والترتيب الطبقي الاجتماعي.

ولمّا كان الوجود الحقيقي هو وجود الصورة، ولمّا كانت القوّة العاقلة هي التي يجب أن تسيطر على بقيّة القوى، كان من الضروري أن تكون الطبقة المسيطرة في الدولة هي تلك التي تمثّل فيها معرفة الصورة، وتسودها القوّة العاقلة؛ نقصد طبقة الفلاسفة.

وبماأنّ الدولة في حاجة دائمة إلى الدفاع عنها خارجياً وداخلياً، فهي في حاجة إذاً إلى طبقة تتمثّل فيها معرفة الصورة، وتسودها القوّة العاقلة؛ نقصد طبقة الفلاسفة.

وبما أنّ الدولة في حاجة دائمة إلى الدفاع عنها خارجياً وداخلياً، فهي في حاجة إذاً إلى طبقة تتمثّل فيها القوّة الثانية، وهي القوّة الغضبية، وهذه الطبقة هي طبقة رجال الجيش، وهي المعين للحكام الفلاسفة على تنفيذ الأوامر التي يصدرونها.

ومن هنا كان المنهاج التربوي الأفلاطوني في الجمهورية خاصاً بهاتين الطبقتين فقط. أمّا الطبقة الثالثة التي تغلب عليها القوّة الشهوية، وتعنى بالمنافع المادية من زراعة وصناعة وتجارة، فلايحفل بها أفلاطون في منهاجه التربوي، ويكتفي بأنّ على هؤلاء الزراع والصنّاع والتجّار اتّباع الأخلاق الشعبية والأوضاع التقليدية(٦).

ماذا قبل التربية؟

ينطلق أفلاطون في منهجه التربوي من رؤية شمولية متماسكة البنى. إنّه لايحصر تفكيره في الأهداف التربوية وطرائقها ووسائلها. وإنّما يركّز بادئ ذي بدء على طبيعة الطفل موضوع التربية، ويتناول المسألة من الجذور، وتحديداً من قبل الزواج.

أجل، «فإن كنت مشرّعاً، فعليك أن تختار للرجال الذين انتقيتهم أقرب النساء إلى طبيعتهم»[٧]. ولماذا لا؟! فنحن إذا كنّا ممّن يقتني الخيل وكلاب الصيد والطيور الأصيلة، أفلانحرص على أن يتناسل أصلحها فحسب؟ وهل نفعل ذلك إلاّ هرباً من تدهور أنواعها؟ إذاً لابدّ من الحرص على «أن يتزاوج هذا النوع الرفيع من الجنسين على أوسع نطاق ممكن، وأن يتزاوج النوع الأدنى على أضيق نطاق ممكن»[٨].

هذا، وإن «إنجاب الأطفال يجب أن يتمّ بوساطة أناس ناضجين»[٩]. والمدّة المعتادة لهذا النضوج هي عشرون عاماً للمرأة، وثلاثون للرجل. و«إذا حاول رجل أن ينجب أطفالاً للدولة قبل هذه السنّ أو بعدها، فنتّهمه بأنّه آثم»[١٠]؛ ذلك لأنّ على الرجال الصفوة النافعين للدولة أن ينجبوا أطفالاً أنفع لها منهم.

وإذا كنّا نريد أن نحتفظ للقطيع بأصالته، فلابدّ من تربية أطفال النوع الرفيع من الأزواج والزوجات، وإهمال أطفال النوع الأدنى، وينبغي ألاّيعلم أحد غير الحكام سرّ هذا الإجراء. «أمّا أطفال المواطنين الأقلّ مرتبة، وأولئك الذين يولدون وفي أجسامهم عيب أو تشويه، فعليهم أن يخبئوهم في مكان خفيّ بعيد عن الأعين»[١١].

وماذا بعد ولادة الأطفال؟!..

التربية البدنية والجمالية:

يتوزّع منهاج أفلاطون التربوي على ثلاث مراحل، وتناظر المرحلة الأولى منها مرحلة التعليم الابتدائي والإعدادي في عصرنا، وهي تنتهي في

سنّ العشرين من العمر. إذ يعهد بالأطفال منذ الولادة إلى هيئة تتولّى شؤونهم، وتتألّف تلك الهيئة التربوية من الرجال فقط، أو من النساء فقط، أو منهما معاً، ومهمّتها الحرص على تربية الأطفال تربية بدنية وروحية متوازنة، من غير أن يطغى جانب على آخر.

أمّا التربية البدنية فتتمثّل في تدريب الجسم على التحمّل وتحقيق الصحّة والقوّة للفرد، وذلك عن طريق تدريبه على الرياضات البدنية المختلفة، وتنظيم غذائه، وتعليمه ركوب الخيل، وإكسابه القدرة على العيش في ظروف قاسية.

وبما أنّ الهدف الأساسي للتربية في الجمهورية هو إعداد الفرد لأن يكون محارباً كاملاً، فمن الواجب أن يصحب الرجال والنساء الذاهبون إلى القتال أطفالهم معهم، «حتّى يتعلّم هؤلاء هذه الحرفة... بأن يلاحظوا مايتعيّن عليهم أن يقوموا به عندما يشبّون. وليس لهؤلاء الأطفال أن يكتفوا بالمشاهدة، بل إنّ عليهم أن يكونوا رسلاً ومساعدين في كلّ مايتعلّق بالحرب»(١٢).

وأمّا التربية الروحية فقد شاء لها أفلاطون أن تكون جمالية الطابع، والمادّة الأساسية لهذا النوع من التربية هي الموسيقا، ولاسيّما تلك المصاحبة للشعر. ويعتقد أفلاطون أنّ على المحارب أن يجمع بين الشجاعة والإقدام من ناحية، والحسّ الجمالي الرقيق من ناحية أخرى. ذلك لأنّ «أولئك الذين يقتصرون على الرياضة البدنية وحدها، يكتسبون منها قسوة مفرطة، وأنّ أولئك الذين لايعنون إلاّ بالموسيقا وحدها تكون فيهم نعومة غير مستحبّة»(١٣).

ويشتمل المنهاج التربوي في هذه المرحلة على دراسة القراءة والكتابة، واستخدامهما في حفظ الشعر، هذا إلى جانب تعليم الأطفال معلومات تمهيدية ومحدودة حول الرياضيات.

التربية العلمية والفكرية:

تناظر المرحلة الثانية، في منهج أفلاطون التربوي، مانسميه المرحلة الثانوية والجامعية، وتقع بين العشرين والثلاثين من العمر. ومحور التعليم في هذه المرحلة هو الرياضيات.

والحقّ أنّ أفلاطون شديد الحماسة للرياضيات، فهو لايقبل من لايجيد الرياضيات تلميذاً في الأكاديمية. ولايعني هذا أنّ الرياضيات كانت في منهجه غاية في حدّ ذاتها، إنّ نظرته إليها ذرائعية في جوهرها، هدفها الاستعانة بالرياضيات على تكوين الطبع الفلسفي في النفس، وتحويل الذهن من الاهتمام بالمحسوسات إلى الاهتمام بالمعقولات.

إن أفلاطون يسخّر منهجه التربوي لبناء مواطن نموذجي، يكون محارباً وفيلسوفاً في آن واحد، ولن يكون كذلك إذا لم يجمع بين قوّة الجسم، وقوّة الإرادة، وقوّة الفكر، وجمال الفضيلة. وبعد أن أبدى اهتماماً واضحاً في المرحلة التربوية الأولى بالجوانب الجسمية والجمالية، يرى من الواجب الارتقاء بالمستوى التربوي، والاهتمام بالجوانب الفكرية أيضاً.

وأنجح وسيلة لتحقيق القوّة الفكرية هي الرياضيات، وكل مايتعلّق بها من علم العدد والحساب والهندسة والفلك. وكيف لأفلاطون أن يهمل هذه العلوم؟! فعلم العدد والحساب «علم لاغناء عنه في كل صناعة وكل علم آخر»(١٤).

أضف إلى هذا أنّ دراسة العدد والحساب «ضرورية للمحارب من أجل تنظيم الجيش، وللفيلسوف أيضاً، لكي يصل إلى الوجود الحقّ، ويعلو على عالم التغيّر»(١٥). ثمّ ألا نلاحظ «أنّ الموهوبين في الحساب يفهمون بسرعة كلّ العلوم تقريباً، وأنّ الأذهان البطيئة الفهم إذا مادرست الحساب تغدو أسرع فهماً»(١٦)؟

وماذا عن الهندسة؟! إنها «تنفعنا بقدر ما تتصل بالعمليات الحربية؛ إذ

إنّ قدرة القائد على إقامة المعسكرات، والتحصّن في المواقع المنيعة، ونشر جيشه أو تركيزه، وأداء التشكيلات الأخرى خلال المعركة وأثناء السير، كل هذا يتوقّف على مدى علمه بالهندسة»[١٧]. أمّا علم الفلك فإنّه «يدفع النفس إلى تأمّل مـاهو أعلى، والانتقال من الموجودات الدنيوية إلى السماوية»[١٨].

ولا يرضى أفلاطون مطلقاً بتناول هذه العلوم تناولاً مبتوراً أو سطحياً، ذلك لأنّ الأهداف المرجوّة من وراء تعليمها لن تتحقّق في هذه الحال. ومن الضروري «أن نحرص على ألاّ يدرس تلاميذنا هذه العلوم دراسة قاصرة، دون أن يصلوا إلى المستوى الرفيع الذي ينبغي أن تسعى إليه كلّ معارفنا»[١٩].

التربية العليا . . الديالكتيك :

هذه المرحلة هي الأخيرة من مراحل التربية في منهاج أفلاطون، وتوازي، في نظامنا التعليمي الحديث، الدراسات الجامعية العليا، وتبدأ من سنّ الثلاثين، وتنتهي في سنّ الخمسين. ويسمّي أفلاطون هذا الطور من التربية بالديالكتيك.

وقبل الشروع في الإلمام بما يقصده أفلاطون من الديالكتيك، دعونا نلق نظرة على تصنيفه لمستويات المعرفة؛ فهي في اعتقاده أربعة، وتبدأ تصاعدياً كالتالي: أولاً التخيّل، ثانياً الاعتقاد، ثالثاً الفهم، رابعاً العلم، والمستويان الأول والثاني ظنّيان، وموضوعهما عالم التحوّل. والمستويان الثالث والرابع عقليان، وموضوعهما الوجود[٢٠].

والديالكتيك، حسبما يذكر أفلاطون، هو قمّة العلوم وتاجها، ولايوجد علم آخر يستحق مكانة أرفع منه، و«يصل المرء إلى قمّة العالم المعقول بالديالكتيك، عندما يكفّ عن الالتجاء إلى أيّة حاسّة من حواسه، ويبلغ بالعقل وحده ماهية كل شيء، ولايكفّ عن سعيه حتى يدرك بالفكر وحده ماهية الخير»[٢١].

وعالم الديالكتيك الذي يطمح أفلاطون إلى تكوينه من خلال منهجه التربوي ماهو إلاّ الفيلسوف، إنّه ذاك الذي لايحبّ المعرفة الظنية، بل يتعلّق في كلّ الأحوال بحقائق الأشياء، ويمتاز بالسموّ العقلي والأخلاقي، وهو الذي اختبرت قدراته بدقّة في ميادين تحمّل الشدائد، والتجريد الرياضي، والتأمل الفلسفي، ومن ثمّ فهو وحده القادر على إدارة دفّة الدولة بكل حكمة ونزاهة.

وعلم الديالكتيك (الفلسفة) شديد الخطر بقدر ماهو كثير النفع، لذا لايفتح أفلاطون الباب على مصراعيه لكل من يودّ الانتساب إليه، وإنّما يطالب بالحذر والحيطة في اختيار المرشّحين لدراسته، وكيف لا؟! فالفلاسفة (علماء الديالكتيك) هم وحدهم المؤهلون لأن تستقرّ مقاليد السلطة بين أيديهم في الجمهورية.

وانطلاقاً من خطورة الديالكتيك البالغة، يحظر أفلاطون على حديثي السنّ ممارسته؛ ذلك لأن «المراهقين الذين تذوّقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله»[٢٢]. وليست حداثة السنّ هي المحظور الوحيد. بل يشترط أفلاطون في الوقت نفسه أن يتميّز المرشّح لهذه المرحلة الرفيعة من التربية بخصال نفسية وخُلُقيّة سامية، وينبغي «ألاّ يسمح بالمران على الديالكتيك إلاّ للطبائع المتزنة الثابتة»[٢٣].

الرقابة التربوية الشاملة:

لاينسى أفلاطون أنّه يسعى إلى إنشاء دولة قويّة مرهوبة الجانب، وبناء مجتمع متماسك متفوّق ينعم بالحياة السعيدة، وهو يدرك منذ البداية أنّ مسعاه لايتحقّق إلاّ ببناء الفرد بناء متفوّقاً ومتوازناً على الصعيدين الجسدي والروحي، ولأجل ذلك رسم منهجها التربوي الدقيق الحازم، ووزّعه على مراحل متدرّجة متكاملة، وأكثر من الاختبارات والضوابط، وحاول جاهداً أن يلتزم الواقعية في كل ذلك.

وتتجلّى واقعية أفلاطون في أنّه يأخذ بالحسبان الاستعدادات الفطرية

عند كل فرد، ولايهمل ماتحدثه المؤثرات الخارجية في السلوك الفردي من سلبيات وإيجابيات. وهذا ماحمله على أن يجعل الرقابة التربوية أحد أهمّ أسس منهجه التربوي. ويحرص على أن تكون الرقابة شاملة؛ تتناول المتعلّم والمعلّم، والأساليب التربوية، والمادّة التربوية.

الرقابة على المتعلّم والمعلّم:

أمّا الرقابة على المتعلّم، فقد مرّ بنا أنّه لايريد أن يهدر الوقت والجهد في تربية أطفال ضعفاء أومشوّهين، فيكون لجاناً تقوم على فحصهم وتصنيفهم. ورأينا أيضاً أنّه يراعي بدقّة الاستعدادات الفطرية الذهنية والنفسية للأفراد، ويحدّد على ضوئها مواقعهم في الجمهورية، ويوجههم من ثمّ إلى أنواع التربية التي تتناسب وتلك المواقع.

أمّا الرقابة على المعلّم فقد تشدّد أفلاطون فيها أيّما تشدّد! وحسبنا أن نقول: إنّ الفئة التي يسمح لها أفلاطون بممارسة علم الديالكتيك (الفلسفة)، ويراها مؤهلة لأن تحكم مجتمع الجمهورية، هي التي يصطفي منها أفلاطون المعلّمين، ويقول في ذلك: «فمن الواجب إذاً أن نختار طبائع من هذا النوع، وأن نفضّل أكثرها ثباتاً وشجاعة، وأجملها إن أمكن، ولكن علينا، بالإضافة إلى ذلك، ألاّ نقتصر في بحثنا على صفات الكرم والرجولة، بل ينبغي أن نبحث عن المواهب الطبيعية الملائمة لهذا النوع من التعليم»[٢٤].

والمواهب الطبيعية التي يشترطها أفلاطون في انتقاء المعلّمين هي «أن يتّصفوا بالذكاء وسهولة التعليم؛ إذ إنّ التعب يصيب الأذهان من الدراسات الشاقّة أكثر ممّا يصيبها من تمرينات البدن.. ولابدّ لهم أيضاً من قوة الذاكرة، والجلد على المشقّة، وحبّ العمل في كلّ صوره، وإلاّ فكيف ننتظر من شخص كهذا أن يتحمّل أعباء التدريب البدني، وأن يمضي بعد هذا في الدراسات العقلية التي حدّدناها إلى نهايتها»[٢٥]؟!

ويرفض أفلاطون أن يسند شرف التعليم إلى ذوي النفوس الوضيعة،

وأولئك الذين لايتميّزون بالأصالة، لأنّه عالم كلّ العلم بخطورة الموقع الريادي الذي يتبوّؤه المعلّمون في المجتمع، وبالأضرار الناجمة عن المعلّمين المزيفين.

وهاهوذا يفصح عن هذه الحقيقة قائلاً: «فمن واجبنا إذاً أن نبدي الاهتمام الكامل بكل هذه الأمور، إذ إنّنا لو استطعنا أن نجد أناساً لهم من سلامة الجسم والروح مايتيح لهم إتمام هذه الدراسات والتدريبات الطويلة... لأمكننا أن نضمن سلامة الدولة والدستور. أمّا إذا عهدنا بهذه الأعمال إلى أناس من معدن مخالف، فسوف نجلب لها الدمار»[٢٦].

الرقابة على الأساليب التربوية:

يتطلّع أفلاطون إلى تكوين مجتمع من الأحرار، بكل مايعنيه مفهوم الإنسان الحرّ من نبل وسموّ وقدرة على الإبداع؛ لذا يقف بحزم في وجه كلّ أسلوب تربوي قائم على إكراه المتعلّم وإلغاء إرادته، وتقحم فيه الدروس في ذهنه إقحاماً، من غير مراعاة لرغباته. إنّ لايرغب البتّة في أن تكون التربية طريقاً إلى العبودية، وإنتاج النماذج المتماثلة في كل شيء.

أجل، «يجب أن نضفي على الدروس صورة لاتنطوي على أيّ نوع من الإرغام... لأنّ تعليم الحرّ ينبغي ألاّ يتضمّن شيئاً من العبودية فالتدريبات البدنية التي تؤدى قهراً لاتؤذي البدن في شيء. أمّا العلوم التي تقحم في النفس قسراً فإنها لاتظلّ عالقة في الذهن»[٢٧].

ويتوجّه أفلاطون إلى المعلّم بالخطاب المباشر، وهو يمزج التحذير بالنصيحة، قائلاً: «فليس لك -أيّها الصديق الكريم- أن تستخدم القوّة مع الأطفال. وإنّما عليك أن تجعل التعليم يبدو لهواً بالنسبة إليهم، وبهذه الطريقة يمكنك أن تكشف بسهولة ميولهم الطبيعية»[٢٨].

الرقابة على المادّة التربوية:

إنّ إخضاع المادة التعليمية للاصطفاء ضرورة تربوية، لاتغيب عن ذهن أفلاطون، وبخاصة في المرحلة التربوية الأولى، فالطفل مخلوق

ساذج، وهو غير قادر على تمييز الواقعي من الأسطوري، والمفيد من الضارّ. وينبغي فرض الرقابة على كل مادة درسيّة يمكن أن يكون فيها مايدعو، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى اقتراف الإثم والميل إلى الجريمة.

وبماأنّ الدراسات الإنسانية، (الأدب والفنون بشكل عام)، أكثر قدرة من غيرها على التأثير في القيم الدينية والأخلاقية والنفسية، وبما أنها تحتلّ مساحة هامّة في البرنامج التربوي خلال المرحلة الأولى؛ لذا يوليها أفلاطون قدراً كبيراً جداً من العناية في باب الرقابة، ويخصّ الشعر القصصي (الملاحم) والموسيقا والفنون عامّة بالرقابة الأكثر تشدّداً.

وقد وضع أفلاطون نصب عينيه أنّ الأهداف التربوية ينبغي أن تجسّد حاجات الفرد والمجتمع، بل حاجات الفرد في إطار حاجات المجتمع، وهو يحدّد ضوابط الرقابة انطلاقاً من فلسفته التربوية هذه، ويقول في هذا الصدد: «فلنصرّح ببعض القصص، ولنمنع البعض الآخر من أن يصل إلى أسماع رجالنا منذ طفولتهم، إن شئنا أن يشبّوا على تقوى الآلهة، وتبجيل الآباء، ومحبّة الناس»[٢٩].

ولا يغفل أفلاطون عن التأثير الشديد للموروث الثقافي، ولاسيّما الشعري والقصصي منه، في مجال تكوين القيم والمفاهيم والمبادئ، ولئلاّ يترك ثغرات في منهاجه التربوي، كان لزاماً عليه أن يعيد النظر في التراث الملحمي اليوناني كلّه، ويطعن من غير تردد في كثير من شعراء اليونان القدامى، وعلى رأسهم هوميروس وهزيود، ويعدّهم «أعظم رواة القصص الكاذب الذي لايزال شائعاً بين الناس»[٣٠].

ويضيف أفلاطون، محدّداً أسلوب التعامل الرقابي مع الموروث الشعري القصصي، فيقول: «أولّ مايتعيّن علينا هو أن نراقب مبتكري القصص الخيالية، فإن كانت صالحة قبلناها، وإن كانت فاسدة رفضناها، وعلينا بعد ذلك أن نكلّف الأمهات والمرضعات بألاّ يروين للأطفال إلاّ ماسمحنا به.. أمّا تلك الاقاصيص الشائعة الآن فمعظمها ينبغي استبعاده»[٣١].

وفي دائرة الرقابة التربوية هذه، يسنّ أفلاطون الكثير من القواعد الكفيلة بكبح جماح الشعراء، وإلزامهم بمايسهم في تنشئة الأجيال وفق الأهداف المرسومة في الجمهورية. إنّه ضدّ نظرية الفنّ للفنّ، ويقول بكل حزم: «نحن ننشئ دولة، ومهمّة منشئ الدولة هي أن يصوغ القوالب العامّة التي يجب أن يصبّ فيها الشعراء أقاصيصهم، ويضع لهم الحدود التي ينبغي ألا يتعدّوها. أمّا تأليف القصص ذاتها فليس من شأننا».

ومن تلك القواعد، على سبيل المثال، إلزام الشعراء بألاّ يصوّروا الآلهة على نحو غير لائق بكمالها، فالبشر يقتدون بالآلهة، وإذا صوّروا على أنّهم يتعاركون ويتشاتمون، ويفسقون ويكذبون، ولايتورّعون عن ارتكاب الحماقات والتفاهات والفعال الوضيعة، حسبما يذكر لنا هوميروس وهزيود وغيرهم من شعراء اليونان، فهذا يعني بكلّ تأكيد أنّنا نشجّع النشء على الرذيلة، ونبتعد به عن الفضيلة أشواطاً وأشواطاً(٣٣).

ومنها أيضاً عدم السماح للشعراء بتصوير عظماء الرجال وهم يبكون وينتحبون ويهيمون على وجوههم، فالرجل العظيم في كلّ أمّة مثل أعلى، يقتدي به الناشئ ويترسّم خطاه، والنحيب والعويل من شأن الجبناء وخائري العزيمة. أمّا إذا ترك الحبل على الغارب، وتمادى الشعراء في نهجهم المعهود، مثلما فعل هوميروس بالبطل الإغريقي أخيل، وبالملك الطروادي بريام في ملحمة الإلياذة، فلن «يشبّ أولئك الذين نربّيهم من أجل حراسة وطنهم على احتقار مثل هذا الضعف والخور»(٣٤).

ونظراً للترابط الوثيق بين الشعر والأداء الموسيقي في الملاحم اليونانية، يسارع أفلاطون إلى فرض الرقابة الدقيقة على الموسيقا أيضاً، فيطالب بإخضاع اللحن والإيقاع للكلمات ويشنّ الحملة على الألحان النائحة المنتحبة، وهي الليدي المختلط والحادّ، والليدي الممتلئ أو الخفيض. ويرفض الأنغام المسترخية، وهي اللينة الثملة، ويقول في ذلك:

«لاأودّ أن تعبّر الموسيقا إلاّ عن الأنغام التي تحاكي رجلاً شجاعاً،

خاض معمعة أو انغمر في أيّ عمل عنيف، ثمّ غلب على أمره، فسار وهو مثخن بالجراح، مهدّد بالموت . . . وكان في كلّ هذه المحن يتلقى ضربات القدر بقلب ثابت وعزم لايلين. ولتكن هناك أنغام تحاكي رجلاً منهمكاً في عمل سامي حر خلا من كل عنف، يستعين على قضاء حاجته بالصلاة والابتهال إلى الله، أو يقنع الناس بالمعرفة والنصيحة . . . ويتصرف في كلّ أموره بحكمة واعتدال»[٣٥].

ثم يضيف موضّحاً: «هاتان الطريقتان في التعلّم. وهما اللتان تمثّل إحداهما الضرورة. والأخرى الحرية، وتعبّران عن الشجاعة في تحمّل الشقاء، والحكمة والرزانة في أوقات الرخاء، هاتان هما الطريقتان اللتان أودّ أن نصرّح بهما في دولتنا»[٣٦].

ولاتنجو فنون التصوير والنسج والتطريز والعمارة من الرقابة أيضاً. ويقول أفلاطون في هذا المجال: «لاشك أنّ الافتقار إلى الرشاقة، وإلى الإيقاع والانسجام، يقترن بانحطاط التعبير والتفكير وسوء الطبع»[٣٧]. وهو يرى أنّ الافتقار إلى هذه الفضائل الجمالية تفسد طباع النشء، وتسيء إلى أذواقهم.

التربية الأفلاطونية في الميزان:

ذكرنا فيما سبق أنّ الاسم الحقيقي لجمهورية أفلاطون هو (السياسة). ولنقف في البدء عند التساؤل التالي: هل الدولة التي أرسى أفلاطون أسسها في الجمهورية أوهام وأضغاث أحلام، أم أنّا ممكنة التحقيق؟ ولندع أفلاطون نفسه يفصح عن الجواب:

«خطّة دولتنا ودستورنا ليسا محض أوهام، و . . . إذا كان تحقيقها صعباً حقاً فهو ممكن، ولكنه لن يكون ممكناً إلاّ على النحو الذي حدّدناه، وهو أن يمسك دفة الدولة فيلسوف أو فلاسفة، يزهدون فيما يسعى إليه الناس اليوم من تكريم، ويعدّونه تافهاً غير خليق برجل حرّ، ولايحرصون إلاّ على أداء الواجب، وعلى الشرف الذي يترتب على أدائه، وعلى العدالة التي يرونها أهمّ الأشياء وأكثرها ضرورة»[٣٨].

وهل من وسيلة أجدى في هذا المضمار من التربية والتعليم؟! إنّ «التربية والتهذيب، إذا ما أحسن توجيههما، كوّنا أناساً أخياراً، وهؤلاء الأخيار إذا ما انتفعوا بتعليم كامل، يغدون أفضل من كلّ من سبقهم، وترتقي كلّ صفاتهم، ومنها الصفات الموروثة»(٣٩).

ثم إنّ منهاج أفلاطون التربوي لم يأت من فراغ؛ إنّه يضرب بجذوره في صميم الحياة الاجتماعية والسياسية اليونانية آنذاك، وهو تطوير متقدّم جداً لكل الضوابط التربوية التي وردت في تشريعات دراكون وسولون، وعلى نحو خاص التشريع الذي سنّه لوكورجوس لدولة اسبارطا المنافسة لدولة أثينا.

ولو تتبّعنا الأهداف التي يتوخّاها أفلاطون من وراء منهاجه التربوي، لوجدناها تتمثّل في تنشئة مواطنين يتحلون بقوّة الجسم، ورهافة الحسّ الجمالي، ونبل النفس، وشجاعة القلب، وعلوّ الهمّة، وصلابة الإرادة، ورجاحة العقل، والتفاني في خدمة الوطن، ولانعتقد أنّ ثمّة دولة يمكن أن تنعم بالحياة الحرّة، وتفوز بالازدهار والاستقرار والمجد، إلاّ بتنشئة مواطنين من هذا النوع. ولانعتقد في الوقت نفسه أنّ تحقيق مثل تلك الأهداف أمر سهل المنال.

وماذا لو أنّ المؤسسات التربوية المعاصرة شاءت أن تكون غير مثالية، فحذفت من مناهجها القيم الدينية والاجتماعية والجمالية والعلمية والوطنية، التي طمح منهاج أفلاطون التربوي إلى تحقيقها؟!

هل ستكون عندئذ جديرة بأن تسمّى مؤسسات تربوية حقيقية؟!

الهوامش

(١)- انظر: لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩١، ص١٠٠-١٠٢.

(٢)- انظر: نفسه، ص١٢٢-١٣٠. وحسين الشيخ، اليونان، دار المعرفة الجامعية، ص٧٧-٧٨.

(٣)- انظر لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان، ص١٣٠-١٣٤.

(٤)- انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، الجزء الأول، ص١٥٤-١٥٥. وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ص٦٤-٦٥. وفؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص٢٠-٢٤.

(٥)- انظر: لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان، ص١٥٧-١٥٩، ١٧٠-١٧٣. وفؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، ص١٩.

(٦)- انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص١٨٢-١٨٣.

(٧)- فؤاد زكريا، جمهورية أفلاطون، ص٣٤٥.

(٨)- السابق، ص٣٤٧.

(١٠)- السابق، ص٣٤٩.

(١١)- السابق، ص٣٤٨.

(١٢)- السابق، ص٣٥٧.

(١٣)- السابق، ص٢٨٤.

(١٤)- السابق، ص٤٢٩.

(١٥)- السابق، ص٤٣٣.

(١٦)- السابق، ص٤٣٥.

(١٧)- السابق نفسه.

(١٨)- السابق، ص٤٣٩.

(١٩)- السابق، ص٤٤١.

(٢٠)- السابق، ص٤٤٥.

(٢١)- السابق، ص٤٤٣.

(٢٢)- السابق، ص٤٥٢.

(٢٣)- السابق، ص٤٥٣ .
(٢٤)- السابق، ص٤٤٧ .
(٢٥)- السابق نفسه .
(٢٦)- السابق، ص٤٤٨ .
(٢٧)- السابق، ص٤٤٩ .
(٢٨)- السابق نفسه .
(٢٩)- السابق، ص٢٥٠ .
(٣٠)- السابق، ص٢٤٠ .
(٣١)- السابق، ص٢٣٩-٢٤٠
(٣٢)- السابق، ص٢٤٢ .
(٣٣)- انظر: السابق، ص٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٦ .
(٣٤)- السابق، ص٢٥٣ .
(٣٥)- السابق، ص٢٦٨-٢٦٩ .
(٣٦)- السابق، ص٢٦٩ .
(٣٧)- السابق، ص٢٧١ .
(٣٨)- السابق، ص٤٥٤ .
(٣٩)- السابق، ص٣٠٠ .

* * *

التحولات النفسية والذهنية في الشخصية الروائية

د. خليل الموسى

الشخصية عنصر من عناصر العمل الروائي قلّت أهميته أو زادت بحسب اهتمام المؤلف بها أو إهماله لها؛ فالشخصية في «فن الشعر» لأرسطو كانت ثانوية بالقياس إلى باقي العناصر، ولاسيّما الحدث، بل كانت خاضعة خضوعاً تامّاً له، أو كان الحدث هدفاً والشخصية وسيلة، وهذا مانجده أيضاً في الأعمال الكلاسيكية التي سارت على هدي من «فنّ الشعر»، ولكن الأمر اختلف كلّ الاختلاف مع الثورة الرومانسية في القرن التاسع عشر حين

د. خليل الموسى: باحث من سورية، دكتوراة في الأدب العربي الحديث، استاذ في قسم اللغة العربية بجامعة دمشق، عضو جميعة النقد الأدبي في اتحاد الكتاب العرب، من مؤلفاته: «الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر».

احتلّت الشخصية مكاناً بارزاً في الجنس الروائي بوصفه الجنس الذي يعبّر عن طموحات الطبقة البورجوازية في المدن، فأصبحت مستقلّة عن الحدث، بل صار الحدث تابعاً للشخصية التي تجاوزته بسرعة فائقة، وصار وظيفة الحدث بيان دخيلة هذه الشخصية أو تلك، كذلك كان الحوار بنوعيه الخارجي والداخلي والصراع عناصر لبيان أعماق هذه الشخصية وإضاءتها من الداخل، وأصبحت عناصر السرد تعمل معاً لإبراز هذا العنصر المهيمن في الرواية البورجوازية، ولانريد الإطالة هنا فيما قدّمه فيما بعد علم النفس الفرويدي واليونغي وسواهما من طرق وأساليب أغنت معالم الشخصية بالأحلام والتذكر والاسترجاع والاستشراف وسوى ذلك؛ فكانت الشخصية العنصر المهيمن على الرواية في تلك الفترة، وسمّيت أمثال هذه الروايات عند الدارسين بـ «رواية الشخصية»، وهي تقابل «رواية الحدث» في العنصر الكلاسيكي.

والمهمّ في «رواية الشخصية» أو «رواية الحدث» أن الشخصية لاتكون مستقلّة تمام الاستقلال هنا أو هناك؛ فهي، وإن كانت انطوائية أو انبساطية، منغلقة أو منفتحة، بيضاء أو سوداء، في مجال علائقي متشابك متفاعل متواشج، صحيح أن الشخصية ترث الكثير الكثير من الصفات المورّثة، ولكن الصحيح أيضاً أن الصفات المكتسبة هي الأهمّ والأوضح والأكثر هيمنة؛ فعلاقة الشخصية المحورية بالشخصيات الأخرى داخل السياق الحكائي هامة جداً، ولذلك توقّف بعض الدارسين المعاصرين، ومنهم غريماس، لبيان مفهوم العاملية أو الفاعلية في السرد الحكائي، وليست الفاعلية مقتصرة - كما يُظنّ - على الشخصية المحورية، فقد تكون الشخصية الفاعلة هامشية وهامشية جداً أحياناً، وهي التي توجّه وتحرك الشخصية المحورية أو تدفعها لهذا العمل أو ذاك، أو هذا السلوك أو ذاك، ومن هنا يمكننا أن نقول إن العمل الروائي المتماسك هو العمل الذي لانجد فيه شخصية قد وردت بلا فاعلية أو مفعولية، وإلا كان ذلك من قبيل الحشو والإطالة،

والعمل المتماسك يرفض ذلك ؛ فلكل شخصية عمل أو وظيفة تقوم بها، وهذه الوظيفة ضرورية مهما تكن صغيرة، ولذلك قلنا إن الشخصية لا تتمتّع باستقلال تام داخل السياق، وهي ذات علاقات أفقية عمودية نسجها المؤلف بعناية فائقة وبتصميم سابق.

إنّ الدارسين قد اعتادوا أن يقسّموا الشخصية الروائية إلى أنواع ونماذج وسوى ذلك، وقد استنتجوا هذه الأنواع والنماذج من أعمال روائية مختلفة، كالشخصية المحورية والشخصية الهامشية، والشخصية المعقدة أو البسيطة، والشخصية الفاعلة أو المفعولية إلى غير ذلك، ولكنّ هذه التقسيمات تظلّ شكلية اقتضتها ضرورة الدراسة، فالشخصية داخل السياق والسرد الروائي هي حياة كاملة، ومن هنا ينبغي لنا أن نذكر أنّ المجال العلائقي لا يقتصر على علاقات الشخصية المحورية بالشخصيات الأخرى، ولكنه يمتدّ إلى علاقات الشخصيات بالمكان والزمان والحوار. . . ؛ فللمكان أثر في تكوين الشخصية وسلوكها كما أن للشخصية أثراً في تغيير ملامح المكان وهندسته، وسلوك الإنسان في الملهى غير سلوكه في أماكن العبادة، وهو في الأماكن الضيّقة غيره في الأماكن الواسعة، وسلوكه في أماكن الازدحام غيره في أماكن الراحة والاستجمام في الحدائق والطبيعة والآفاق المفتوحة، وسلوكه في المدينة غير سلوكه في الريف، وهو في طفولته غيره في شبابه، وفي شبابه غيره في كهولته وشيخوخته، وهو في أوقات سعادته غيره في أوقات البؤس، وهو في قربه من أحبته غيره في ابتعاده عنهم، وحوار الشخصية الانبساطية غير حوار الشخصية الانقباضية، وحوار المثقف غير حوار الجاهل، وحوار المرأة غير حوار الرجل وهكذا.

والشخصية التي نحن بصددها في هذه الدراسة هي شخصية سهيل الشحود ومجالها العلائقي في رواية «في البدء كانت الحرية» الصادرة في دمشق عام ١٩٩٤ للروائي عبد الكريم ناصيف، وهي رواية شخصية - إذا جاز هذا التعبير - لأن المؤلف أبرز فيها هذه الشخصية المحورية وسخّر

الأحداث والحوار والشخصيات الأخرى لإضاءة هذه الشخصية خارجياً وداخلياً سلوكاً وأقوالاً؛ فالبطل فيها واحد، وهو يهيمن على الأحداث والأمكنة والأزمنة ويتفاعل معها، وهي ترافقه حيثُ حلّ وحيث كان؛ فسهيل هو بؤرة هذا العمل، ووظيفة الشخصيات الأخرى الكثيرة التي يلتقيها أو يصادفها إبراز التحولات النفسية والذهنية التي مرّت بها هذه الشخصية، ولكن ذلك كلّه لايعني أن الشخصيات الأخرى كانت بلافاعلية، بل نقيض ذلك هو الصحيح، فالشخصيات المضادة هي التي دفعت هذه الشخصية إلى الجريمة وإلى الفرار من المصح وإلى انتحال شخصية جديدة ثم الفرار إلى لبنان والعمل في أعمال لايرضى عنها أحياناً، وهي التي سبّبت له الانطواء والعزلة وسوى ذلك، ولذلك سنتوقف ـ بعد أن نتوقف عند شخصية البطل ـ عند العلاقات بين البطل والبطل المضاد لبيان التحولات التي طرأت على هذه الشخصية المحورية الغنية.

شخصية البطل: من الضروري أولاً أن نتعرف إلى شخصية البطل، وخاصة أنّ هذه الرواية هي تقريباً من روايات الشخصية، لأن المؤلف اعتنى برسم شخصياته من الخارج ومن الداخل، وأبرز رسم صورة البطل سهيل الشحود، وهو رجل دمشقي يسكن في حيّ قديم (سوق ساروجة)، متوسّط الطول، أبيض مائل إلى الشقرة، عينان بلون زهر الفلّ، صدر عامر، عضلات مفتولة ترشحه لأن يكون من أبطال كمال الأجسام (ص١٤)، فهو تامّ الرجولة، بل إنه محطّ أنظار النساء لما يتصف به من صفات جسدية ونفسية وذهنية جيدة؛ فقد كان قبل الزواج ذا طبع هنيّ، يميل دائماً إلى الهدوء، محبّ للعدالة (ص١٥)، وقد كان طوال عمره لايعرف الانفعال، ولذلك كان يلقّب بـ «السهيان»، وكان رفاقه يتشاجرون ويتضاربون لأقلّ سبب، أما هو فكان لايضرب ولايُضرب، ولاينافس ولاينازع أحداً (ص٤٥)، بل كان ـ كما تراه زوجته الثريا ـ واضحاً نقيّاً لايعرف الحقد ولايحبّ الشرّ، وقلبه أبيض كراحة كفّها أو كزهرة ثلج، وسريرته نقيّة، ونيّته طيبة(ص٥٢).

سهيل الشحود دؤوب في عمله شريف وأمين ومثالي، يطبّق القانون خير تطبيق ويمتعض من رجال الدائرة الذين يعمل معهم حين يراهم يفتخرون بأنهم عادوا بالغنائم ويعيد هذه السلبيات إلى الصدمة التاريخية في حزيران التي غيّرت جوانية الإنسان وهزّت طمأنينته فأخذ يبحث عن الخلاص الفردي، أما خلاص سهيل الشحود فهو في العمل الشريف والجهد والعرق، ولذلك هو عاشق للأخلاق والآداب، ولايعرف التساهل في شؤونهما (ص٨).

وأهمّ صفات هذه الشخصية التعلّق بالحرية والهيام بها إلى حدّ المطلق، فهي لاتتنازل قيد شعرة عن حريتها مع أنّ الظروف التي تحيط بها تتقصّد هذه الحرية؛ وهو يردّد مزمور الحرية في مفتتح الرواية وحيداً يسير على الرصيف شارداً عن كلّ ماحوله، ولكنه يشعر ـ مع ذلك ـ أنّ القيود تحاصره من كلّ حدب وصوب: الوظيفة ـ الزوجة ـ المجتمع ـ الأعراف ـ التقاليد ـ العادات.

العلاقات بين البطل والبطل المضاد: لابدّ في أيّ عمل فنّي راق من الصراع الذي يتطلب حضور الثنائيات في بنيته (الخير/ الشر ـ الحبّ / الكراهية ـ الحرية/ العبودية ـ الخصب/ العقم ـ الحياة/ الموت ـ احترام القانون / اختراقه ـ القوّة/ الضعف. . . إلخ)، وهذا يقتضي حضور شخصيات متضاربة الأهواء والأهداف والميول والنزعات، وهذا يتطلّب منا الوقوف عند الشخصيات التي تمثّل البطل المضاد، وأهمّها في هذه الرواية الرائد عبد المطيع يمثّل قيد الوظيفة، والثريا وتمثّل قيد الزوجية، والنائب الشيخ فواز القواسمة ويمثّل قيد القانون.

١ـ قيد الوظيفة: سهيل الشحود موظّف في قسم حماية الآداب، وهو يكون في دوّامة العمل والمراجعات من الساعة الثانية صباحاً حتى الثانية والربع، يعمل ويعمل بصمت ودون تأفّف أو تذمّر، وكأن لاسمه «سهيل» صلة بهذا العمل الصعب الذي اختير له من دون زملائه في هذه الدائرة، كما

كان لكنيته «الشحود» صلة بعمله حين أُرسل في البداية لمكافحة الشحاذين في المدينة، ولذلك كان يكره اسمه وكنيته ويبحث عن أساس هذه التسمية.

وسهيل دقيق في مجيئه إلى العمل وذهابه منه إلى درجة يمكن معها ضبط ساعة بيغ بن - كما يقول المؤلف على مجيئه، وعليه أن يكون إزاء ازدحام المراجعين طويل البال دؤوباً دمثاً وغاية في الأدب واللطافة، أما الدوام المسائي فهو يبدأ من الساعة الخامسة، وهو أهمّ من الدوام الصباحي، لأن الأعمال المنافية للآداب تقع أكثر ماتقع في المساء والليل (ص ص٦-٧)، ولاتشكّل هذه الأعمال وحدها قيداً محكماً حوالي معصمي سهيل وقدميه، ولكنّ الإشكالية التي لاحلّ لها فيما يجري حوله من تجاوزات للقوانين؛ فالذين ينفّذون القانون هم الذين يستغلونه لمصالحهم الشخصية، فسهيل موظّف أمين مثالي وهادئ، ولكنّه يعيش في عالم تأكل وعاث فيه الفساد من كلّ حدب وصوب واستشرى عثّ النفوس والازدواجية، فالرائد عبد المطيع جاء إلى هذه الدائرة رجلاً بسيطاً نزيهاً مستقيماً، ولكنه الآن هو ورجاله أمثلة عن هذا العالم الموبوء؛ فقد تغيّر الرجل، وأصبح يتبسم كثيراً إذا ماجاءته أخبار عن مخالفة، وهو يُسَرّ إذا ماسمع باستشراء الفساد، وكل مهمّة بات الرائد يخرج لتنفيذها - أية مداهمة بات يشارك فيها (ص١٢)، وبات لايهمّه هو ورجاله القوانين ومصلحة الوطن والمواطنين بمقدار مايهمّهم مكاسبهم؛ فلما وصلتهم إخبارية عن كازينو النجوم السبع وهو يروّج للدعارة والمخدرات رأى سهيل ابتسامة الرائد عبد المطيع تشقّ وجهه حتى الأذنين بدلاً من أن يتجهّم، وكأنه وجد كنزاً خبيئاً منذ دهور، ولما وضع الرجال أيديهم على الجريمة النكراء في غرف الفندق حيث كانت الدعارة وتعاطي المخدرات واضحة جليّة، ولكن كان ثمة رجل يساوم، وسرعان ماخرج الرائد بعد المساومة إلى الردهة يلعلع صوته، وقد استعاد عنجهيته وقوّته: هيّا دعوا كل شيء في مكانه، عودوا إلى سياراتكم. وحين رأى الرائد سهيلاً جامداً زأر به زأرة الليث: قلت لكَ أسرع هيّا.. دع هذه

العاهرة وامضِ، واكتشف سهيل في السيارة أنّ الرائد لم يكن الوحيد الذي عاد بالغنيمة، بل كان للآخرين غنائمهم أيضاً: خواتم، أساور، ساعات من ذهب، أقلام من ذهب، بل حتى رزم من ريالات ودولارات... ولم يعمل أحد على التستر بل كانوا يتفاخرون (ص ص١٠-١١).

أما سهيل الشحود فهو رجل مختلف عن رفاقه في الدائرة كلّ الاختلاف، فطوال ثلاث سنوات من الزواج لم تعرف الثريا في سهيل إلا رجلاً ملؤه الرجولة والنزاهة والشرف، فلما كانت تدفعه إلى أن يكون واحداً من رفاقه وتحدثّه عن الذين أثروا فجاءة كان يردّ عليها: «اسمعي ثريا، المال الحلال يذهب، أما الحرام فيذهب هو وأهله»، أو يقول لها: «أنا آكل من عرق جبيني وحسب» «دنُياكم هذه أزهد عندي من عفطة عنز» «الشرف زينة الإنسان ومانفع الإنسان بدون شرف» (ص٥٥)، حتى صديقه الوفي همت كان ينصحه ليتغيّر، فيقول له: «سهيل اسمع.. الأزمنة كالرجال تماماً، وكما أن لكلّ رجل سماته، كذلك الأزمنة لكل لبوسه. ولكي تكسب الزمان عليك أن تلبس لبوسه أو سقطته»، ولما صرّح بأنه لايستطيع أن يتكيّف مع هذا الزمان نصحه قائلاً: افعل مثلي.. قلّدني.. أنت ذكي والتكيّف من صفات الأذكياء.. النملة حاولت أربعاً وثمانين مرّة قبل أن تستطيع إيصال حبّة القمح إلى وكرها، فلماذا لاتحاول أنت ولو مرّة أخرى؟(ص١٣).

إذا كان سهيل الشحود هو بطل هذه الرواية فإن فيها أبطالاً مضادّين، وأولهم الرائد عبد المطيع ورجاله، فهم يمثلون قوى الفساد مع أنهم مكلّفون بالقضاء على الفساد، وسهيل يقاوم الفساد وحيداً، وكأنه يتحمّل وحده تبعة إصلاح ماأفسده الدهر، والرائد عبد المطيع ليس في لسانه في الدائرة سوى «شحوّد هات» «شحوّد خذ» «شحوّد اترك» حتى بات يكره كنيته (ص٧)، وقد استطاع هذا الرائد أن يسلب حرية سهيل وأن يحوله إلى برغي في آلة (ص٩)، والرائد يُجيز لنفسه مايحرّمه على سواه، فهو لايغفر لسهيل إن غاب دقيقة واحدة، لكن هو نفسه يغيب ساعات، فله كلّ الحق وليس لغيره

أيّ حق . . هو مطلق الصلاحيات، مطلق السلطات، وليس لسواه أيّ صلاحية أو سلطة؛ فهو يكيل بمكيالين (ص١٠). هذا الرائد سيغيب شيئاً فشيئاً عن ساحة الأحداث بعد فرار سهيل الشحود من المصحّ، ثم يغيب غياباً تاماً وسهيل في لبنان، ليعود إلينا صورة عابرة حين يعبر سهيل برفقة النائب الشيخ فواز القواسمة الحدود اللبنانية السورية في طريقه إلى دمشق، وهو متنكّر بثياب فدائي، ليرى الرائد عبد المطيع وقد أصبح عقيداً، وهو رئيس مركز الحدود السورية في جديدة يابوس، وهو في الوقت نفسه صديق للنائب الشيخ فواز القواسمة الخارج على كل الحدود والقوانين (ص٢٥٦).

٢ـ قيد الزوجية: تزوج سهيل الشحود قبل نيّف وثلاث سنوات، وعلينا أولاً أن نتعرّف إلى زوجته الثريّا لأنها تشكّل البطل المضاد المواجه لسهيل الشحود الرجل المثالي في أخلاقه ومنزله وسلوكه، فالثريا امرأة جميلة عبلة ربلة حنطية، تميل إلى القصر، وهي على آلة كاتبة في مؤسسة (ص١٤٠)، ولكنها ـ بعد زواجها ـ تتكشف عن امرأة شرقية بكلّ ماتحمله هذه الكلمة من دلالات، امرأة على قدر من العلم، ولكنها لاتزال تفكّر بعقل «الحرمة» التي ورثتها عن أمها وجدّتها (ص٣٠)، وهي أنثى غيور، تزداد غيرتها حدّة وشراسة بعد أن تدرك أنها عقيم، فتسير وراء عقل أمها الذي يخطّط لها إلى أن تدمّر عشّها الزوجي بيديها، وتستيقظ من غفوتها ولكن بعد فوات الأوان، وبعد أن أصبح سهيل مجرماً ومجنوناً وملاحقاً، فكأن الجريمة كشفت لعينيها ضرورة عدم تدخّل الآخرين في الحياة الزوجية.

الثـريا البطل المضـادّ، بل هي أهمّ هؤلاء الأبطال في هذه الرواية، صحيح أنها تحبّ سهيلاً حبّاً جنونياً منذ بداية الرواية حين تزوجته، وظلّت وفية لهذا الحبّ حتى بعد أن تزوجت من التاجر مروان الرواس، وهي تعترف بهذا الحبّ الجارف قبل نهاية الرواية حين التقته بصحبة ابنة زوجها روشان، وهي مستعدة للتضحية بزوجها وأولادها في سبيل العودة إليه، ولكن سهيلاً الرجل المثالي يرفض عروضها كلّها لا لأنه طامع بروشان

وحبّها الصافي، ولكن لأنها محا بتجربته القاسية مع الثريا كل أثر لحبها في قلبه، ولذلك ينصحها بأن تعود لبيتها وزوجها وأولادها وأن تعيش لهم وأن تحبّهم حباً لا يعرف الغيرة والكيد (ص٢٨٥).

المهمّ أن غيرة الثرية وهي زوجة لسهيل ازدادت حدّة لأمرين: الأول أنها عرفت أنها عاقر بعد أن استعملت حبوب منع الحمل لمدة غير قصيرة، فخشيت أن تفقد زوجها، والثاني أنها انقادت انقياداً كلّياً لفاعلية أمها المرأة التي كانت تصبّ الزيت على النار بشراسة لا مثيل لها وبعقل جهنمي، فقد أخذت الثريا تحاصر زوجها في المنزل وفي الوظيفة، وتعمل بمشورة أمها، وقد اعتادت منذ تزوجا أن تخبره بعد وصوله إلى مكتبه وأن تخبره قبل مغادرته لمكتبه، بل راحت ثريا الملاك تتحوّل إلى ثريا الشيطان: الآفاق تدلهم في عينيها، العشق يصبح تعلّقاً طفيلياً، الحبّ نزعة تملّك وغيرة. إن تأخّر سهيل خمس دقائق: «لماذا تأخرت؟» إن أبدى عزوفاً عن طعام العشاء: «أين تعشّيت؟» إن اتصلت به في المكتب ولم تجده: «أين كنت؟» وبدا كأنها تصنع له كلّ يوم قيداً جديداً إضافة إلى قيوده السابقة كلّها (ص١٦)، بل هي تحاصره بالأسئلة الدائمة المتلاحقة الخانقة: «من رأيت؟» «ماذا فعلت؟» «في أيّ ساعة خرجت؟» «في أيّ دقيقة وصلت؟» أيّ نساء قابلت؟» «كنت وحيداً؟» «كان معك أحد من زملائك؟» ويتحوّل العالم كلّه إلى قيود تكبّله وقفص اتهام يحبس حتى أنفاسه، هي وحدها القاضي والمحامي، الحاكم والجلاد، وهو متهم دائماً إلى أن تثبت براءته، ويضيق الخناق حول عنق سهيل وتشتدّ القيود وطأة وقضبان القفص ضيقاً فماذا يفعل؟ (ص١٧)، وهي لا تكتفي بذلك كلّه ولكنها تتهمه بأنه يدّعي أنه كان في مهمة في حين أنه كان في أحضان الفنانات: تدّعي أنك في مهمة وأنت في أحضان الفنانات؟.. ذاهب إلى الشغل وأنت مع النساء؟ أنت تكذب.. أنت تخونني.. فقل مع من؟ من هي تلك العاهرة؟.. اسكت أيها الخائن.. اخرس أيها الغادر.. تحسبني هنا وتذهب مع نسائك؟!! قسماً لن أقعد لك في هذا البيت، لن أبقى لحظة واحدة (ص ص١٩-٢٠).

هذه المرأة دفعت زوجها إلى الجريمة دفعاً، وندمت. بعد ذلك على فعلتها أشدّ الندم مع أنّ الجريمة وقعت على أسرتها، ولكنّ ندمها جاء متأخراً، فضاع سهيل الذي أحبته إلى الأبد.

٣- قيد القانون واختراقه: سهيل الشحود معنيٌّ بالقانون وتطبيقه، فقد كان في عمله في الدائرة يطبّق القانون على خير وجه، ولكنّ الظروف التي جرت معه والظلم الذي لحق به جعلاه يقبل أن يستخرج له الشيخ فواز القواسمة رخصة سواقة وهوية لبنانية مزوّرتين، والشيخ فواز نائب في المجلس النيابي في بيروت، وهو رجل داهية مع أنه غير متعلّم بما فيه الكفاية، ولكن التجارب جعلته خبيراً بالحياة وبمنافذها والوصول إلى دخائل النفوس، وهو يتكيّف مع كلّ الأزمنة والأمكنة، ويحلّ أكثر المشكلات استعصاء، وبما أن الرجل نائب فهذا يعني أنه رجل القانون والتشريع، وهو معنيٌّ بالحفاظ عليهما، ولكن سلوكه يدلّ على أنه مخالف لكلّ قانون أو تشريع، بل هو يسخّر وظيفته لترويج زراعة القنّب الهندي والمتاجرة بالمخدّرات، وأفعاله تخالف أقواله؛ فهو حين يخطب في المجلس النيابي مدافعاً عن القانون والنظام يظنّ من لايعرفه أنّ الرجل نزيه وطني، فهو إذا تحدّث عن ذلك قال: «في بلدنا الديمقراطي هذا، المسالم، الآمن هذا، لاشيء يخدمنا كالقانون والنظام. إن سيادة القانون تعني ترسيخ سيادتنا وازدهارنا. علينا أن نعالج الديمقراطية بمزيد من الديمقراطية، أعداء الحرية بمزيد من الحرية، أعداء القانون والنظام بمزيد من القانون والنظام»، ولكن سهيلاً وهو يستمع إلى هذه الفصاحة كان يتساءل في سرّه كيف يقول الإنسان مالايفعل؟ هو الإقطاعي الذي يعدّ نفسه القانون ولاقانون سواه يتحدّث عن سيادة القانون مع أنه وقف الرجل أمس يهدّد رجال القانون والنظام بعظائم الأمور إن فكروا بتطبيق القانون عليه وعلى عشيرته(ص٢٥١).

الشيخ فواز ذو فضل على سهيل، فأخوه منصور آواه وحماه وكرّمه، وهو دبّر له حياة آمنة مقبولة، ولكن الشيخ وجد في سهيل سمات إيجابية يمكنه استغلالها على خير وجه، فأخذ يأمره بإيصال حقيبة إلى الهرمل واستبدالها بأخرى إلى بيروت دون أن يسأل أو يعرف مافي داخلها إلى أن تعرضت سيارته لدورية الجمارك بالقرب من شتورا، وبعد أن فرّ بالسيارة ونظر إلى حمله أدرك أنه مهرّب حشيشة، وهو عمل لايرضى عنه أبداً، ولذلك رفض أن يعمل بعد اليوم سائقاً، فما كان من الشيخ إلا أن حوّله إلى عمل آخر في بيّارته القريبة من بيروت.

كان الشيخ فواز يدرك أن في سهيل طاقات يمكنه الإستفادة منها، فهو يدرس القانون، والشيخ فواز يعمل في القانون، فقد يحتاج إليه في بعض أعماله، ولذلك أرسل يستدعيه قبل أن يلقي كلمته في المجلس النيابي، ولما كان غائباً عن البيارة وجد من كتب له هذه الكلمة، ولما صممت الدولة على اقتلاع زراعة القنّب الهندي من الهرمل ومن بلدة القواسمة خاصة استدعاه الشيخ فواز على وجه السرعة ليجد له منفذاً قانونياً لاختراق القانون، ولكن سهيلاً كان يردّ على الشيخ أن القانون يُسَنّ لينفذ، وأن القانون يطبّق على الجميع في حين أن الشيخ كان يريد منه أن يجد ثغرة في القانون لاختراقه، وكان يردّد أن القانون لايصحّ على الجميع، فالغني غير الفقير والراعي غير الأمير، ثم إن الدولة منذ زمن طويل وهي تسنّ القانون إثر القانون لمنع زراعة القنب الهندي وهو لم يلتزم بقانون واحد منها (ص ص٢٣٠-٢٣١)، ويستطيع الشيخ فواز كعادته أن يحلّ المشكلة دون إراقة دماء، وعادت سيارات الجيب والمصفحات والدبابات إلى ريّاق وعلى وجه قائدها تقطيبة وعبوس، وانتصر القواسمة بمساعدة المحافظ نفسه، وانهزم الحق والعدل والقانون، وعاد سهيل إلى البيارة حزيناً على القانون وعلم القانون الذي ينتهك حرماته الإقطاع والقواسمة، ولما وقع خمسة من رجال الشيخ فواز في قبضة العدالة وهم يعبرون بالمخدرات إلى سورية اصطحبه الشيخ فواز

إلى دمشق لعلّه يستفيد من خبرته السابقة في الدائرة، ولكنّ الشيخ كان أبعد من أن يستعين بخبرة رجل مثالي فهو ذو نفوذ في لبنان وسورية وبلدان أخرى لا يعرفها سهيل المتمسّك بالقانون والقيم، وحين أبدى سهيل استغرابه من السرعة التي أطلق فيها الشيخ رجاله من السجن أجابه الشيخ: صدقني سهل، لو لم يوافقوا على هذا الحلّ، لحللت المسألة بطريقة أخرى، أسهل وأقلّ كلفة (ص ص٢٦٢-٢٦٣).

دوافع التغير: الدافع «MOBIL» هو المحرك، وهو يُطلق على الدوافع الانفعالية أو اللاشعورية التي تحرك نشاط الفرد وتوجهه إلى غاية محدّدة، والدافع مبدأ الفعل والتغيير، والدوافع انفعالية، أما البواعث «MOTIFS» فعقلية، البواعث توجّه والدوافع تحرك.

دوافع التغيير في هذه الرواية كثيرة، لكننا سنتوقف عند الدوافع التي دفعت البطل إلى ارتكاب الجريمة، فالثريا زوجته جعلتها الظروف امرأة ضعيفة الشخصية تنقاد لأهوائها أكثر مما تنقاد لعقلها، فاعتمدت اعتماداً كلياً على عقل أمها التي سيّرتها كما شاءت، وهي تلجأ إليها في الملمّات، وكأنها مركز للشرطة، فهي نادمة لأنها لم تحمل معها الدليل على خيانة زوجها إلى أمّها (ص٢١).

والثريا تحولت بعد عقمها من امرأة عاقلة إلى امرأة تشتعل غيرة، فحولت العشّ الزوجي إلى مكتب للتعذيب النفسي، وحولت العلم والمعرفة إلى أن تعلم وتعرف كلّ شاردة وكلّ واردة عن زوجها، وكان همّها أن تبعده عن النساء، وخاصة وهو رجل جذّاب، وكثيراً ماكانت تتمنّى أن تتحول إلى زرّ في سترته لاتفارقه أو عدسة لاقطة أو مسجّلة، وكأنها في بحث علمي تستهدف أن تستقصي كل مايتعلّق بموضوعها، ولذلك أخذت تحاصر زوجها داخل البيت وفي عمله، وكان سهيل متهماً دائماً، فإذا وجدت بقعة دم على سرواله الداخلي جُنّ جنونها وصرخت في وجهه: أتضاجع عاهرات وهنّ في الحيض؟ وإذا رأت لطخة حمراء على قميصه

صاحت ثائرة: أحمر شفاه على قميصك ألا تخجل من نفسك؟ (ص٢٥)، ولذلك كانت تتحايل عليه بكلّ المناهج والطرق والأساليب ليقدّم تقريراً يومياً عن تحرّكاته وتقريراً عن زائراته غير المحترمات على نحو يجعلها على علم بما يجري، فهي لايزعجها شيء كالجهل، وحبّ المعرفة في قلبها مذ جرت في قلبها الدماء، والتعلق بالعلم راسخ في نفسها مذ أبصرت عينها الضياء (ص٢٤)، ولذلك كانت تستعين على هذا الجهل بأصحاب الخبرة، وأمها امرأة مجرّبة، ماهرة، أكثر حكمة من لقمان، وهي تخطّط للثريا وهي تنفّذ، بل هي معلّمة بارعة في كل شيء، وهي لايهمها سوى انتصار ابنتها على زوجها اللعين الماكر، ولذلك كانت أولى وصايا الأم لابنتها أن تجرّد زوجها من كل سلاح: المال ـ الممتلكات ـ الأرصدة، أن تجعله عبداً لها (ص٢٦)، وكأنّ هذه الأم خريجة كلية المؤامرات والدسائس (ص٥٤)، ولنتأمل في بعض وصاياها لابنتها: راقبيه، شدّدي قبضتك حول عنقه.. رافقيه كظلّه.. حيث يذهب عليك أن تعرفي.. من يرى؟ مع من يتكلّم؟ متى؟ كيف؟ كلّ شيء يجب أن تعرفيه عنه.. عليك أن تبيّني له أنك متعلّقة به كلّ التعلّق وأنك لاتستطيعين العيش إن لم تريه أو تسمعي صوته على الأقل... ثانياً، عليك يابنتي بالأسئلة. أكثري منها مااستطعت.. من رأيت؟ ماذا فعلت؟ أيّ ساعة خرجت؟ أيّ ساعة دخلت؟ كلّ مافي العالم من أسئلة عليك أن تحفظيها عن ظهر قلب وفي كل ليلة تسكبينها على رأسه رشاً ودراكاً فلا ينتهي إجابة إلا وقد صار لديك تقرير كامل عن حياته... ضعي القيود في يديه، ضعي القيود في رجليه ثم أدخليه القفص وضعي مفتاح القفص في جيبك فلا يستطيع الوصول إليه أحد إلا بأمرك (ص ص٩٢ـ٩٣) ولذلك كله أخذت الثريا تلاحق زوجها بالاتهامات الباطلة وتختلقها اختلاقاً، فهي تتّهمه ـ مثلاً ـ بأنه يسهر مع الأرتيستات وينفعها في البيت مع أنه الزوج المثالي الوحيد من بين زملائه، أما التهمة التي قصمت ظهر البعير ودفعته إلى أن يدافع عن نفسه وشرفه دفاعاً مباشراً فهي الرسائل

العشر التي جعلته يفقد أعصابه الفولاذية، فقد نسخت الثريا عشر رسائل بتدبير الأم تتناول فيها الرجل بالسخرية وبأنه، وهو الموظف في حماية الآداب، يعمل لتخريب الآداب، فهو قوّاد يسهّل للفنانات الدعارة ويقبض لقاء أتعابه خمسين بالمئة من وارداتهنّ (ص٤٠)، إضافة إلى اتهامه بأنه عاجز جنسياً، ويريد أن يعوّض عن عجزه بمشاهدة الفحول وهم يمارسون الجنس (ص٤٦)، وأرسلت هذه الرسائل إلى بقالية الحارة والمختار والجيران وزملائه في العمل ورئيسه الرائد عبد المطيع، هذه التهم المختلقة دفعته إلى أن يذهب إلى منزل ذويها ليعاتبها، ولكنّها لما رأت الغضب في عينيه استنجدت بأهلها الذين اندفعوا إلى نجدتها بالساطور والمقص وغير ذلك، ولما حوصر في الزاوية واقترب الأخوان خيرو ووليد منه وكادا يُجهزان عليه أفرغ رصاصات مسدسه وأطلق ساقيه للريح (ص٤٣).

مظاهر التغيير: صار سهيل الشحود بعد الجريمة طريد العدالة، وكان لابدّ من أن يحدث بعض التغيير في شخصيته، فسلّم نفسه في صباح اليوم التالي لدائرته، ووجد من زملائه كل رعاية وعطف، وأقنعه المحامي وزملاؤه بأن يدّعي الجنون، فنقُل من السجن إلى المصحّ العقلي، ولكن الحكم فيما بعد كان قاسياً عليه، فاستطاع أن يفرّ إلى البادية، وهناك غيّر اسمه وملابسه ولهجته: كان ذات يوم يلبس البذلة الرسمية.. سترة وبنطالاً، وقميصاً وربطة عنق، رأسه حاسر وشعره ظاهر، لكن هاهوذا يلبس الجلابية والعباءة وعلى رأسه الكوفية والعقال، وكان ذات يوم حليق الذقن والشاربين... لكن هاهوذا يتلمّس وجهه، ثمة لحية كثة وشاربان كثيفان... وفي قدميه العاريتين صندل خفيف... واسمه سهل الحمود بدلاً من سهيل الشحود (ص١٠٣).

وقد حدثت تغيرات نفسية وذهنية في شخصيتي سهيل والثريا، أما التغيرات النفسية التي حدثت لسهيل، فأهمّها أنه صار يرى المرأة عدواً لدوداً للحرية، وصار يضع الحرية مقابل المرأة، ثم يفضّل الحرية على المرأة،

واستطاعت امرأة واحدة أن تجعله يكره جنس النساء، وهو مع روشان زميلته في الجامعة لايعرف سوى كلمة لا، هي تتقرّب منه وهو يبتعد عنها، فهو يرفض زيارتها في البيت والتعرف إلى أهلها، وهي تدور حوله كما تدور الرحى حول قطبها، وتعترف له بكلّ جوارحها بأنها تحبّه، وهو ليس عنده سوى أن يفرّ منها، وكأنه يفرّ من النيران التي تحاول التهامه، ولما قدّمت إليه هدية (طقماً من الجوخ الانكليزي الفاخر) رفض ذلك بحجة أنه لايقبل الهدايا، علماً بأنه أضاع كثيراً من وقته وهو يساعدها في بعض المواد، ولما قالت له إنها ليست أحداً وإنها تحبّه رفض هذا العرض أيضاً واكتفى بأن يكونا صديقين، لأن الحبّ - في رأيه - يقيّد حريته (ص٢١٢).

أما بالنسبة إلى علاقة سهيل بالثريا بعد الحادث فقد أصبحت هذه المرأة كائناً آخر لايعنيه من قريب أو من بعيد، فلما حاولت - وهو في السجن - أن تزوره عن طريق صديقه همّت رفض ذلك بإصرار، وحمّلها تبعة ماجرى له، ولما التقته في نهاية الرواية واعترفت له بأخطائها وبأنها على استعداد لتتخلّى عن زوجها ومنزلها وأولادها في سبيله، وبأنها على استعداد لأن تصلح مافات قال لها: عقارب الساعة لاترجع القهقرى ثريا.. التاريخ لايعود إلى الوراء أبداً، ثم قال كفيلسوف: الحبّ كائن حيّ، والحيّ يولد ويموت.. ثريا، هاهنا قلب مزّقته خناجر غيرتك.. هاهنا قلب مهشّم حتى الموت (ص٢٨٥).

وأهمّ التغيرات النفسية التي حدثت لسهيل أنه صار يكره الناس ويراهم أفاعي تبتغي افتراسه؛ فالمجتمع - كما يراه - كبّة هائلة من الأفاعي الملتفة بعضها على بعض، وفي أنياب كلّ منها السمّ الزعاف، والإنسان غدا أفعى تفحّ حقداً وثعباناً ينسلّ بين الأعشاب ليلدغ ويلدغ: الثريا وأمها وأخوتها الشيخ فواز ونزهة وروشان كلهم أفاعٍ لاتنفك تفحّ وتنسلّ، إذن ليحكم شرنقته حول نفسه فلا ينفذ إليه أحد (ص ص١٨١-١٨٢).

مع ذلك فقد بدأ سهيل يتغيّر بعد أن رافق الشيخ فواز إلى دمشق ورأى بعينيه قدراته في اختراق القوانين في أي بلد كان، وقد اقتنع بأن على المرء أن يتغيّر ويتكيّف مع التحولات الاجتماعية، وعليه أن يغامر ليجد حلاً لمشكلته، فقد استطاع الشيخ فواز أن يحلّ أكثر المشكلات استعصاء، فأخذ سهيل يميل إلى الخروج من التقوقع والانطواء، حتى إنه أخذ يأسف على الأيام الطويلة التي قضاها وحيداً كالقنفذ (ص٢٦٢)، هذا التغيّر الواضح ومراجعة الذات سهّلا لسهيل في نهاية الرواية أن يعمل في ثلاثة أعمال معاً: مع الشيخ فواز وفي شركة أبي روشان ومع نزهة، وسهّلا له أيضاً أن يعود إلى روشان التي استطاعت أن تبرهن له إمكانية انتصار الحبّ والحرية معاً بعد أن كان الحبّ بلا حرية مع الثريا.

أما التغيّرات الذهنية فلم تكن إلا جزئية، لأن سهيل الشحود ظلّ وفيّاً لمبادئه التي تربّى عليها؛ فهو - مثلاً - لايخون أصدقاءه، فلما اندسّت نزهة في فراشه ابتعد عنها وأفهمها أنه لايخون إنساناً يأكل معه، ولما مازحه منصور القواسمة حول تجارته نزهة ردّ بمثابة أختي. زوجها الشيخ صديقي، وأنا لاأغدر بصديقي. . بيننا خبز وملح يارجل، وأنا لاأخون الخبز والملح. . (ص١٦٣).

وصلة سهيل بالشيخ فواز تؤكّد أنّ الرجل لم يتغيّر تغيّراً كليّاً، فقد كان الرائد عبد المطيع معلمه قبل الحادثة إذا أمره أطاع حتى لو خرج الرائد على القانون، والشيخ فواز هو الآن ربّ نعمته، وهو وحده من يملك حقّ الأمر والنهي عليه بقانون أو بغير قانون، وهو يرى أن الالتزام بالقانون وتطبيقه هو في غاية البساطة (ص٢٣١)، ولكن الشيخ فواز يريد حلاً آخر أو منفذاً يخرق به القانون، ولذلك كان سهيل غريباً عن عالم القواسمة الإقطاعي الذي لايعرف من الحياة سوى مصالحه، ولذلك كلّه يرفض سهيل أن يعمل في تهريب المخدّرات ويساعد على ذلك علماً بأنه محميّ من صاحب القانون، وهو يرفض أيضاً أن يجد للشيخ فواز منفذاً لاختراق

القانون الذي يحرّم زراعة القنب الهندي، ويعود حزيناً إلى البيارة حين استطاع الشيخ فواز أن يتجاوز القانون بطرقه الملتوية.

وتبقى شخصية الثريا التي تغيّرت جذرياً بعد الحادثة، فأصبحت أكثر تمسكاً بسهيل بعد طلاقها منه، بل صار سهيل في مخيلتها على حقيقته نقيّاً صادقاً طاهراً مثالياً وزوجاً صالحاً، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك، فحمّلت نفسها تبعة ماحدث لسهيل ومنزلها واعترفت بأن غيرتها هي التي دمّرت كل شيء (ص٥٣)، وقد قامرت بحبيبها بضربة صولد واحدة فخسرت كل شيء، وهي تحمّل نفسها تبعة جنون سهيل بعد أن رأته من بعيد وهو في حديقة المصحّ العقلي، يسير ببنطال المنامة متظاهراً بالجنون وهو أشبه بالأبله المعتوه: «أنا المجرمة، أنا التي فعلت بك ذلك... ياإلهي.. ماذا فعلت يداي!! أية آثمة أنا؟ أية مذنبة؟» (ص٧٣)، وأخذت تشعر أنها وحدها المذنبة، وهي التي تتحمّل تبعة ماحدث: «لولاي لم يكن شيء في الدنيا يثيره.. لولا غيرتي.. جنوني.. لم يفعل مافعل.. أنا السبب.. أنا السبب..» (ص٩٠).

صارت الثريا أكثر جرأة مع نفسها ومع محيطها، وبدأت تعترف بأنها قاتلة ومخطئة وبأنها مستعدة للتكفير عن خطيئتها، وهي تعيش حالة من الندم القاسي، ويتجلّى ذلك حين قابلت عائشة أخت سهيل وبيّنت أنها مستعدة أن تعود إليه لتقبّل يديه وتغسل قدميه لكي يصفح عنها (ص١٣٦).

إن الثريا تغيّرت الآن من الداخل فأصبحت تحسّ أنها بعملها مع حبيبها قتلت نفسها قبل أن تقتله، وأنها خاضت حرباً قذرة مجنونة مجرمة، وجريمتها أنها انتزعت قلبها من صدرها ثم أوسعته طعناً بالخناجر والسكاكين (ص٩٥)، ولذلك هي تدرك الآن معنى الحرية وضرورتها للإنسان، وقد آمنت بحرية سهيل في بقائه بعيداً عن القضبان، وأصبحت قادرة على مواجهة أمها التي أدهشها أن تجرؤ ابنتها على البوح باسم زوجها والتعبير عن

رغبتها بزيارته مع أن الأم لاتزال مقعدة في السرير وجدتها قد ماتت بالسكتة القلبية نتيجة الحادث، ولكنّ الثريا تردّ عليها:

ـ ماما.. الحقّ علينا.. نحن الذين دفعناه إلى ذلك.

ـ نحن قلنا له أن يطلق الرصاص ويصرعنا أرضاً؟

ـ أجل.. أم نسيت خيرو وهو منقضّ عليه بالساطور؟ وليد، وهو يسدّد مقصّه الكبير إلى صدره.. لقد كان يدافع عن نفسه،

ـ اسكتي.. اسكتي.. قاطعتها الأم صارخة، وحذار أن تعودي إلى ذكر ذلك السفاح..

ـ لكنني أريد زيارته.. سأموت إن لم أزره، قالت بنبرة تنضح حدّة وعزماً.

ـ وستموتين إن زرته.. أتسمعين؟ سأجعل أخاك يذبحك ذبح النعاج إن فعلت ذلك، تابعت الأم مهددة غاضبة، وقد أيقنت أنه لم يعد هناك خيار آخر (ص٥٨).

كانت الثريا قبل الحدث المفاجئ تنظر إلى مستقبلها مع سهيل، تحاول أن تقيّده وأن تمتلكه وحدها، صارت بعد الحدث تنظر إلى ماضيها ولاترى سواه، وتتمنى استعادة اللحظات الجميلة التي عاشتها مع زوجها، وقد توصلت إلى النتيجة التي طالماتحدّث عنها سهيل، وهي أن الغيرة والحبّ لايجتمعان.. أجل الآن هي واثقة من ذلك فما دخلت الغيرة من باب إلا وهرب الحبّ من الشبّاك. (ص١٣٩).

لم تكن هذه التغيرات التي حدثت للثريا هواجس أو أقوالاً وحسب، وإنما هي أقوال تنمّ عن الداخل وأفعال اختيارية صريحة، أصبحت الثريا الآن غير ماكانت عليه، صار حبها صافياً حقيقياً، صار سهيل فضاءً للحرية ونموذجاً للإنسان الحقيقي، فلما التقته في نهاية الرواية مع روشان وعرفت روشان أنه طريد العدالة فعلاً كما اعترف هو لوالدها تدخلت الثريا لتدافع

عن زوجها السابق وحبيبها، أو لتقول الحقيقة: لاتصدّقي ذلك... هو بريء لاذنب له.. صدقيني.. سهل الهادئ المسالم، الطيب لايمكن أن يكون قاتلاً، أنا التي دفعته لذلك.. غيرتي الحمقاء هي التي جعلته يجنّ، شراسة أخي هي التي جعلته يدافع عن نفسه.... روشان أنت لاتعلمين كم كان زوجاً محبّاً رقيقاً، كم كانت حياتنا هادئة سعيدة، ثم حلّت الغيرة فكانت كالإعصار الذي دمر كل شيء، صدقيني.. أنا المسؤولة.. هو لم يكن مسؤولاً عن شيء.. مضايقاتي، حصاري.. مكائد أمي.. دسائس أهلي.. كلّها.. كلّها.. أنا المسؤولة عنها وهو لاذنب له.. (ص٢٨٤)، ولذلك أصرّت في النهاية أن يبقى سهيل إلى جانب روشان، لأنّ روشان ستحقّق معه مالم تستطع هي تحقيقه، وهو انتصار الحبّ والحرية معاً، وهكذا كانت الحرية في البدء كما كانت الكلمة في البدء، فلا حرية بلا حبّ، ولا حبّ بلا حرية.

* * *

ابـــداع

شعـــر

لوحة بلا خطوط وتكويـن «الحاوي»

عبد الصمد صقر

شَفَقٌ أنا مابين شعرك
والجَبينْ
من صوبِ فرعك لِفَني
لَيلٌ.. يفاجئُ
جاءَني
من عقربِ الصُدغِ ابتدا
وَأتى من العينيَنِ نورٌ

---

* عبد الصمد صقر: شاعر من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

وائتلقْ
بحرٌ توهّجَ وارتداني
ويموتُ في الشفّة السّؤال
فلا حوارْ

أم كانَ إدماني احتراقاً . .
كانَ ديدني الغَرَقْ؟
وعصرتُ أوْردَةَ الفُرات
رحيقَ ورد في الشفاهْ
فتَنٌ محرّقةٌ كما النهدين
جذعٌ . . نخلةٌ
وتناهت الأرض امتداداً
كانت الريح ابتعاداً
في ارتماءات البنفسجْ
أنا من أصابعِكِ ابتدأتُ
الرّسمَ
خارطةَ الأماكنِ
والزّمانْ
فإذا قبضت يداً
إليك
انضمَّ في يدكِ الدُّنا

الأمداءُ تصبحُ في مدًى . .
الأكوانُ تغدُو
واحداً
وتمزّقتْ فيَّ الوسيلةْ
فكم انتظرتُك . . !
وماانتظرتكِ
ربّما
أنا ماانتظرتُك . .
غيرَ أنَّ الوقتَ طالْ
فأضاعَ مِنْ حسّي الجَمالَ
وزاغت العينُ الكليلةْ
وألامسُ الشفّةَ - السّحابةَ
لاتَنِي
تُغري بيَ الطّفلَ الخجولَ
أعاقرُ الشفّةَ - السّحابةْ
غابت الشفّةُ - السّحَابَةُ في فَمِي
أوصارَ جسمانا خَميلةً؟
هيَ قُبلَةٌ حَرّى . . ويخطفُني الصّباحُ
وأظلُّ أسألُ أينَ نحنُ
فكيفَ أعرِفُ أينَ نحنُ الآنَ
كيفْ؟

هيَ قبلةٌ أُخرى . . وتَنْطَفِئُ الجراحُ
ونَحَارُ
تلفحُنا الحقائقُ
كيفَ أهربُ من دَمِي . .
هذا العبيط؟
كأنَّ أسوارَ الفضائحِ سوف تُخفِينَا
ونقيم أبنيةَ المدائنِ
نَرْتَمِي
تحتَ السَّنابِكِ تارةً
أوفِي انثناءاتِ الجَسَدِ
أو بينَ ساحاتِ النّخاسةِ . .
في رصيفِ السّوقِ
نضحكُ دائماً
تتباينُ الأصداءُ
نضحكُ
تضْحكُ الأصْداءُ
أضحَكُ . . أضْ . . أضْ . . حَكُ . . كُ . . كُكْ . . ك
وتظلُّ دائرتِي تدورُ
عليّ
متثاقلاً أمشي كما جهمِ الغمامِ
أبشِّرُ الدّنيا

المَطَر
تَتَضاحكُ الصّحراءُ . .
أهجرُ جنّتِي
تَذْوي
كَمَوتِ الذكْريات . .
وإنني لابدَّ أن أفنَى
لأنْبُتَ
في استحالاتِ الفصولِ
مجدِّداً ثوبي
وقلبي تائقٌ شيئاً غريباً
مثلَ طعمِ الصّاعِقَةْ
وأراك . .
أحزنُ أن أحبّ
ألأنّني أهواكِ أحْملُ كلَّ أوزارِ الأنَامْ؟
أإذا جعلتك خافقاً في عالمٍ من هَدْهَدَاتْ
نَسِيَ البَشاعةَ
وارتَوَى
من كلّ عينٍ صافيةْ . .
ألأنّني جرَّبتُ حبَّك شَاطئاً
ألقي إليه حمَائلي
وأنامُ مرتَاحاً إليه كحضنِ والدةٍ رؤومْ

ألأنني مارستُ عشقَكِ كلَّ آنٍ/ ذاتَ حينْ
فَقَدَتْ رؤوسُ أناملِي إحساسَها؟
. . . أتُرى أحِبُّكِ؟
ماأحبُّكِ . . ؟
ليتَ يكفي أن أحبَّكِ كي نَعيشَ

حبيبتِي
أنَا لاأحبُّكِ . . لاأحبُّكِ . . لاأحبّ
نَبَتَ الزَّنابِقُ
كَانَ سرُّتَكِ الزَّنابِقُ
غَابَةً . .
ومَضاً
وَجسْراً
بينَ عالمِنَا وآخرَ مستحيلْ
كانت رُؤَايَ تَخونُني
مُتَعَهِّراتْ
وأقرُّ: فتنتُهُنَّ تَجْذُبُني
ويُصادرُ القُرْصانُ واحدةً
تُطارِحُهُ غَرَاماً
للبَحرِ أهدَتْ نَفسهَا
للبحرِ . . والقرصانْ
كانتْ عروس البحر ضمّخَ جسمهَا

عطراً . .
وشيئاً . . من خيانةْ
جاءت أساطيلُ . . .
وصودرَ ماتبقّى من رؤًى
أو ماتوالدَ
في الظّهيرةْ
وتجوعُ حُرّتُنا
ويؤكَلُ ثديُها ليلاً
وتزرعُ غيرَه
تبقى جَميلَةْ
ويعيدُ كَرّتَهُ الصّباحُ
وليس من جوعٍ ولا مقتٍ ولا حقدٍ
ولا تثريبْ
أوَكَانَ يرسمُ موتَهُ
بيَديْه
أم كانَ كونَهُ ليحيا
أخضرَ القسماتِ
نديانَ الجَبين؟
أوَكانَ باركَ موتَهُ
برَصاصةٍ
عَطْشى لمعرفةِ الحقيقةِ

من خلاياه ُالظَّميئةِ
للحقيقة ْ
ماذا تُحسِ ُّرصاصة ٌ
حَيْرَى تمرُّ على تلافيف الدِّماغِ
لترسمَ الأبعادَ – ترسمَ خطوهَا في رأسِهِ
وفقَ اختيارِه ْ؟
هي لحظة ٌأم برزخ ٌ
يطوي دُهوراً من ظلاماتٍ
وبارقةً كذوب ْ؟
تموزُ رمزاً
هل يخونْ؟
وتظلُّ عشتارُ التي رتقت بكارتَها
تخونُ
وتحتمي خلْفَ الغِشاءِ وتختفي
بِمساحةٍ دَوْماً تَضيقْ
تموزُ أوهى من بكارتِها
والموتُ تموزُ
هيَ رؤية ٌأم أنَّها
رأيٌ سديدٌ؟
رؤيا تُطلُّ وتخجلُ العاراً
أم كانَ يحجبُها الغَمامُ

تنيرُ عالَمَها رَصَاصة؟
هي ثورةٌ في الرأسِ قامَتْ
مااستكَانَتْ
مثلَ أعدادٍ . .
غفيرةْ
ماكان
صمت ران . .
مزّقهُ انفجارٌ دونَ أصداءٍ
جموعٌ تملأُ السّاحاتِ
كالأخشاب
نهرٌ نامَتِ الزّخّاتُ في أنساغه
أمواههُ جمدتْ كآلِهةِ السّكونِ
تُحيقُ دائرةَ الشّراعْ!
هي حكمةٌ
أم أنّها كانتْ جنونَ العصرِ . .
ياذا البرتقال – الأفق
تخنقهُ الغيومْ . .
أخليلُ . . ناي . . الريحِ . . أنتَ .
فأينَ آلاتُ الحواةِ
جميعُها
ابتلعتْ بنايٍ عادَ أشياءَ غريبةْ

تَمّوزُ إِيلُ
ولَمْ يعدْ خلاً
إذ أنتَ يتَّمْتَ القَصِيْدَ
أيا خليلُ
ياأنتَ موسى الشّعْرِ
أينَ بيانُهم؟
يانَايَاً احتَرَقَا . .
ها . . إنَّهُ خُلُقَا
يانايَنَا – العنْقاءَ
مااحتَرَقَتْ
إلا لتَبْعَثَ شُعْلَةً حمْراءَ – خضراءَ
وتجوعُ حرّتُنا ، ويؤكلُ ثديُها
لَيْلاً
ويعيدُ دَوْرَتَهُ الصباحُ وليسَ من جوعٍ ولامقتٍ ولاحقدٍ
ولاتثريبْ
وطنٌ . . .
أغادرُهُ . . فيأتيني على شكلِ امرْأَةْ
ذابَتْ بعينيها الغوايةُ . .
غلَّقَتْ كُلَّ المنافذِ
ثم قالَتْ : هيت لكْ . . . .
كيفَ التحمْنَا

وانفصَلْنَا
واتّحَدْنَا، وافترقْنَا
واتّحَدْ. . . ؟
وطنٌ يغادرني
ويهربُ من يدي . . كالماءِ
يهربُ من يدِي
يحلُو
وينساني
فكمْ هي غربَتِي
أدبٌ يسامرُنا وأغلالٌ
وأنخابٌ
ونلعنُ أمَّنا أن أنجبتْنا بالحديدْ !
. . ويبادرُ الجوعِ – الغلال
تُمدُّنَا
كادَتْ تُزامِنُ بَدْأَنَا
ذاكَ الحصادْ
امتدَّتْ قصيدةُ فقرِنا
حينَ استحالتْ . .
ملْحَمَةْ
تمّوزُ هل يأتي إلينَا مرَّتينْ؟
مطرٌ من الكبْريتِ

يَهْمِي فوقَنَا
وقتاً يُطاولُ كلَّ هذا الليل . .
سقطتْ وجوهُ أقاربي
ولدى تنفُّسه الصبّاح
هوَى جدارُ المَرْحَلَةْ
وعلى بقايَا أضلعي
مدَّ الزَّمانُ جناحَهُ تَعباً ، ونَامْ
فنَمَا بظلِّ جوانحِي الزيتّونُ
والليمونُ أينعَ من هيَامْ
وزَقَا من الأعماقِ صوتٌ
وازدهَرْ
ينْمُو . . وتغسلُه السماءُ
يصيرُ طيراً آتياً من كلِّ صوبْ
أتحبُّ رحلاتِ الخريف إلى هُنَاك
فأينَ . .
أينَ المستقرُ؟
وتماثَل العشقُ المُسافرُ
للشفاءِ
وكانت الحمَّى اشتياقاً
وردةً كانتْ تباشيرُ الشفَاءِ
وكانتِ المَشفَى المُدُنْ

مدُنٌ من الأفياءِ تَنْشُدُ خَطْوَنَا . .
مُدُنٌ من البارودِ
سَوْدَاءُ العَرَقْ
وعَلا صياحُ الدِّيكِ
يُؤذنُ
بالوُصولْ
فِلامَ يَسْألُني الشِّراعُ عن المَدَى . . . ؟؟؟!

* * *

ابـــداع

ياموطن العشاق والفرح المهجر

نصر علي سعيد

وأراك ترقص لاتمل
ولست وحدك تتقن الرقص البطيء
وتحتسي أنخاب من
منحوك ظلك
أيها الملك الخرافي العظيم
كل الغرائز فيك والأرض اختناق
لاترتوي إلا من الصـــدر المضـــرجِ
بالدماءوبالخطايا

* نصر علي سعيد: شاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر، له عدد من الدواوين، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

كالوحش تفترس الضحية
أنت آخر من تموت
على يديه صبابة العشق النهائي الذي
من أجله رقص الأمير
وراح يبحث عن ضحيته الجديدة
شقراء تسقيه الرضاب
من الشفاه القرمزية
ساعة أو ساعتين
وتمد كفيها لتوقظ شهوة الوصل المعقد
آخر الليل الهزيل
فينتهي الرقص البطيء
ويبدأ الرقص السريع
وأنت فوق هذا الصدر خنجر
يبست شفاهك
ياأمير الرقص من قبل وخمر
ولم تزل ياوغد تسكر
وغرقت في بحر الملذة
ناسياً أن الملايين التي نامت من الجوع المكفن بالمذلة
سوف تنهض من جديد
دعني افتش عن ظلال هويتي

فقصائدي تشتم
رائحةالعبيد
وعرائس البحر الجميلةُ
أوشكت أن تسترد
دم الشهيد وأن تبدد عتمة الليل المخدَّر
هي طلقة أولى
وتنفتح الجراح
على الهواء الطلق
والمطر المحاصر
بين طيات الغيوم
هي طلقة تأتي من الطرف البعيد
فتوقظ الوعي المصادر
توقظ الإحساس فينا من جديد
فنمد أذرعنا
ونمضي باتجاه الشمس
نحلم بالأماني والأغاني والنشيد
ونحتسي نخب المحبة
لانملُّ ونمتطي صهوات ريحٍ
يستقر على مداها الخائفون
القادمون من الضنى

ومن اختراقات الجليد
إني لبحرك أستجمُ
وأستريح على ذراعك
كلما تعبت خطاكْ
فهل تعانقني ونمضي باتجاه
القادمين من الوداعة
كلما وضحت رؤاك
ستظل ياوطني الجميل
على المدى المفتوح أخضر
يصبو إليك الطيبون
وأنت في أعماقهم تنمو وتكبر
ياموطن العشاق والفرح المُهجَرْ
قل لي متى تنأى الجراح عن القلوب اليابسة
قل لي متى ياموطن الفقراء تقتلع الكآبة والهموم
طال انتظار الشوق والفرح الكبير
إنني ببحرك أستجم وأستريح على ذراعك
من عذابات السنين

* * *

ابـــــداع

قصـــة

مطـر المســاء

ربيعـة ريحـان

أنظر أمامي، في الظلمة الضاربة، تنحط بكثافة على هامات البيوت، وانحناءة الأبواب، وخشونة استقامة الزقاق المقفر، تمتد بعيداً، من غير أن تنيرها لمعة المصابيح الكابية، المثبتة في أعلى عواميد خشبية، قديمة، متشققة...

---

* ربيعة ريحان: كاتبة وقاصة من المغرب العربي، لها اسهامات عدة في مجال القصة في الدوريات المحلية والعربية.

يضرب قلبي ضربات سريعة، وأنا أخطو بفستاني الطويل، ونعلي اللدن، مشدودة بعيني، ناحية صف الدكاكين، في الوجهة البحرية، وأنا أقبض على القطع النقدية النحاسية، ولاأدري إن كان يجب أن أبكي فزعاً، من إيقاع هذه الريح الغربية الصائتة، التي تصفّر في جنون، بين الأسلاك الكهربية المرتخية.

أمشي فتجعلني متأرجحة، على الطريق غير المستوية، جنب الحيطان، حذرة من أن أشتبك بالدائرة الصاعقة لإحداها، حين تنقطع فجأة، وتسقط منفلتة، في النواءات مهددة..

أسمع لغط الجيران، من علياء الأبواب المغلقة، للبيوت التي أعرفها بيتا بيتا، لكنني لاأدخلها برغم القرابة، أو وشائج الودّ والجيرة، بسبب طبع أمي الطيبة، التي كانت تضرب حولها نطاقاً من التحفظ، والوقار.. ومسافات لاتطوى، إلا لصداقات وروابط ألصق بالقلب..

أحيد متجنبة البرك التي تضيئها الأنوار الراقصة الواهنة، بالقفز المتعرج، إلى الجانب المرتفع، المرتوي بمطر المساء، بملامسة سريعة، برؤوس الأصابع، وأنتظر خروج أحدٍ، من جهة مّا، من الطريق الخالي، يبرز غامضا في الرذاذ المطبق..

نام إخوتي الخمسة.. وكنت أنا نفسي على وشك أن أنام..

- اذهبي، ونادي على لالة هنية..

وتدس بالمرة، في كفي الدافئة قطعا نقدية، لابتياع قسط من مسحوق القرفة..

أنظر إلى وجهها المشع بالنضارة والارتباك، بشيء من التساؤل والدهشة، فينطق صوتها السريع المتلهف، الذي لايخلو من نعومة:

- يالله!..

أمي كانت حريصة ألا أخرج ليلاً، ولو للعبْ على عتبة الباب..

أجلس إلى جنبها، نسمع الأغاني الشائعة، من جهاز الراديو، ذي الأزرار المدوّرة العاجية، وأرى لمعة الابتهاج في عينيها . .

أسألها باستياء واحتجاج :

– ماذا أقول لأمي هنية؟! . .

ترد بعجلة :

– لاتقولي شيئاً . . هي تعرف . .

تصفر الريح بقوة، فأوشك أن أقع مطوحاً بي، أتعثر ثم أسارع وأمسك بالحائط جنبي، والرذاذ لايزال يهمي، بوشيش متصل كثيف، يبتل منه المنديل الثقيل على رأسي . .

أسمع صرخة البنت في أذني، حادة مرعبة، تقرع قلبي، وخروج الناس، جريا، من البيوت نحوها، وأراها في ذاكرتي الغضة، تصطك مصعوقة، من التيار والبلل . .

وقدماها الحافيتان، تضربان في تراب الأرض . . فأسارع من خطوي هرباً من الصورة المحدقة بي . .

أموت رعباً، من صوت الأزيز فوقي . . على شكل زخات، ينطلق حينا من رأس عمود النور، فأقف جامدة، بلاصوت، بلا كلمة، وقد انطبق قلبي . .

أقف قليلاً في فجوة باب، خشبه العتيق المتشقق باهت، إلى أن ينقطع الأزيز، من سماء تطل عليّ بغيم كثيف، فأتابع السير الحذر، على رقع أحياناً تكون زلقة . .

بيت أمي هنية، المسنة، التي تعطي حساً خاصاً بالأمان، بحضورها الوافر، يقع وسط البيوت المطلة على صف الدكاكين، ذات السطوح المتلاصقة، في نهاية بيوت حينا المتشابهة، اللصيقة ببعضها، ذات الحيطان القليلة الارتفاع، والتي كانت منطقة عبور عريقة لفيالق من العسكر والمخازنية، الذين رحلوا، وبقي البعض منهم، نسمع وطء أحذيتهم

القوية، من غرفنا الصغيرة، حين يعبرون مسرعين، بعد أن يزعق النفير، في الساحة العارية، التي بها عمود الراية في اليسار . .

نأنس كثيراً بمجيء أمي هنية . . قابلة الحي، والمتدخلة فوراً، بتواطئوها المفترض أو الصدفوي، للحد من كل تناحر عائلي، أو نزاعات مفاجئة، والمُمْلية لوصفات شفائية، والقائمة بوضع الحلق، في آذان البنات، بعد الثقب الموجع، والموصية أبداً للسيدات المشتكيات بالصبر الجميل . .

تزورنا، فيشع بالبيت نبض الحب، ولاتترك أحداً دون أن ترضيه . . لها ذلك الفيض الغامر من البذل، قائماً مترفّقا، ولحكاياتها التي تجري، مسكوبة، تأتي، من خلف أبخرة ساحرة، ذلك الفوح الآسر، إذ تتشربها أسماعي التي لاتشبع . .

ألتصق بحواشي دقيقة، في طريق لاأحد فيه . . وكل نقطة تماس، أصطدم فيها بمستوى الماء، تجعلني أكثر انزعاجاً وحزناً . .

بيت (البحري) الذي أنعطف عبره، كي أنزل المنحدر، باتجاه الدكان، مات قبل شهر . . حين تلاعبت بالمركب الذي كان فيه، ريح مكوكية هوجاء، في جو ماطر، فتفكك لوحه، وابتلع اليمّ، في سقطته، كل ما كان عليه . .

قبلها، لاأذكر، إن كان بيومين أو ثلاث . . حكيت لأمي، في الضحى البارد، ما أمكنني استذكاره، وكنت بمزاج معتكر بعض الشيء . .

رأيت في حلم طويل مريع، وفي وقع إدراك ثقيل ومضبب، أنني، كنت في خطوات مخنوقة، أعبر دروب الحي الملتوية جرياً، بباغتني قناصة، بأقباب مسدلة على الرأس، عند المداخل، مترصدين، بمعدن سلاح أسود، مرفوعاً وموجهاً نحوي . . وأنني من غير أن أتوقف، كنت أصرخ من غير صدى . .

لففت الحي درباً درباً، وما من خلاص، أبحث عن بيتنا الذي لم أعد أعرفه، وأقف برهبة، أمام الأبواب التي لاتنفتح، إلى أن أدركوني من الجهة

الأخرى للطريق . . صوبوا نحوي وأطلقوا . . فتجاوزتني الرصاصات وخرمت باب بيت الغريق . .

. . . حين كان أهل (البحري) يهزون باحة الدار با لصراخ ، كانت أمي التي عرفت لتوها بالخبر ، تمنحني من الصمت الذي اكتفت به ، نظرة غامضة مشدوهة . .

أطرق باب أمي هنية ، باليد التي لاتحمل لفَّة القرفة في الورق ، وأقول بعد أن تنفسح الدفة ، ويطل وجه المرأة ، بتقاطيعه الرخية :

- أمي تريدك . .

وأراها من وقفتي بالفناء ، متعجلة ، تسرع في جمع أغراض ، وتلفها في قماش . .

تدعوني ، في الانصراف ، إلى أن نذهب ، وهي تقفل الباب ، فأستغرب كيف تسعى هذا السعي الحثيث ، وأنا لم أزد عن قولي شيئاً ، سوى أن أمي تريدها !

أقول لها منبهة :

- المطر بالخارج . .

ترد و هي تخطو بقوام قليل الانحناء :

- أعرف . .

وأتبعها منغرسة في أطراف الحايك الصوفي الوثير ، مستدفئة ، آمنة ، مستريحة إلى حسها المألوف . .

لاتفتح أمي ، ولاتستقبلنا على الباب الذي نجده موارباً .

أناديها ما أن ألطم الدفة خلفي . . وأسمع صوتها الواهن يسيل ألماً ، في غرفتها الوسطى . . فتندفع المرأة في حركة مخطوفة نحوها . .

نطل معاً عليها ، فنراها تسبح في الدماء اللزجة ، واللحم المندلق على الأرض ، من نسيج أحشائها ، على قيد خطوة من السرير العالي . . وساقاها عاريتان مستسلمتان . .

يصيبني الهلع، وأحس بحركة مضطربة في أعماقي، تجعلني على حافة الوقوع..

أسمع المرأة في تحنّن، تهدىء أمي، وتمسك بكتلة اللحم المتملصة، من العضلات الحية، وتقول من حرارة ذعرها:

- إنها طفلة!..

وتنحني، في كلمات من الحمى، عذبة جائشة، تتم ما بقي لهذا الجسد النابض بالتعب والدماء الحارة..

... لمّا سقطت في نوم عكر ثقيل.. كنت أرى أبي الغائب، والطفلة المنحدرة من صلبه، في حلم متململ قلق..

* * *

قصـــص
قصيـرة جـداً

بـدر ابراهيم أحمـد

/ رتابة/

كـان عليـه بعـد عـشـر سنوات، وقـد صـار مـدرّساً، أن يعـود إلى المدرسـة نفسـهـا، والقـاعـة نفسـهـا، ويكتب على السبورة نفسـهـا، عنوان الدرس نفـســه. هنا كـان طالبـاً، والآن مـدرّسـاً، تغيّرت الأيام. وتغيّر هو. ولم تتغيّر المناهج!

(*) بدر ابراهيم أحمد: قاص من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

/ جريدة/

اشترى الجريدة كطقس يومي . طواها وأسرع بها إلى غرفته التي لاتبتعد كثيراً عن المكتبة . وضعها على الطاولة ريثما يُحضِّر فنجان قهوة -عاد وفتح الجريدة على منتصفها تماماً، على الصفحة الثقافية . أحزنه أن يجد الصفحة المفضلة لديه وقد شُغلت بالإعلانات التجارية السخيفة . صدح في هذا الوقت صوت أم كلثوم من الإذاعة في قصيدة «معللتي بالوصل» فأصاخ السمع جيداً، ينتابه إحساس بأن في كلمات الأغنية ماهو أمتع من الجريدة وأكثر فائدة .

/ لقاء/

عندما التقيتها في ذلك الصباح الربيعي الهادئ، لم أعرف من أشرق أولاً: قرص الشمس الواهي أم وجهها المتورد . غير أنني عرفت، حالما وصلني شعاع ابتسامتها العذبة، وهي ترد تحيتي، أن الشمس تشرق من جديد .

/ بريد مضمون/

كنت دائماً ألحظ تساؤلاً غريباً، يبحث عن جواب، مابين عيني تلك الفتاة التي تقضي وقتاً طويلاً عندي في المحل وهي تفتش عن شيء ما تشتريه . لاأدري لماذا لاتحدد مشترياتها قبل المجيء إلى عندي . وهي تساوم كثيراً على الأسعار بالرغم من أنها تدفع الثمن المطلوب في نهاية الأمر .

جاءتني مرة ووقفت دون أن تطلب شيئاً . سألتها :

«عفواً . . هل طلبت شيئاً؟ نحن تحت أمرك . . »

لم تجب على سؤالي وإنما خرجت تاركة لي عشرات الأسئلة التي تتدافع بنفسها ولاتلق جواباً . مابها؟ ماأصابها؟ هل هي مريضة أو مجنونة؟!

لاحقتها بنظري حتى توارت ثم هبطت في كرسيِّ لأجد أمامي مظروفاً ملوناً بانتظاري .

/ قرار /

قيل له: «إن طريق الألف ميل تبدأ بخطوة واحدة». وكان يحب المغامرة والمجازفة واتخاذ القرارات.

قرر أن يخطو الخطوة الأولى على الطريق التي اختارها لنفسه، وقبل أن ينتهي من ذلك الطريق حطم رجله، فأراد أن يكمل ماقيل له:

«إن طريق الألف ميل تبدأ بخطوة واحدة، وتنتهي برجل واحدة».

/ وجبة غداء إيطالية/

كنت في طريقي إلى السينما.. واجهني واحتضنني.. إنني لاآعرفه ولم أره في حياتي.. حدقت في وجهه.. صار يكلمني ولم أفهم ماذا يقول لأن المفاجأة قد أذهلتني.

«خمس وعشرون ليرة.. أريد أن أتغدى».

وضعت يدي على جيبي مخافة أن يكون نشالاً ثم تحررت منه مبتعداً عن توسلاته. شاب لاتنقصه الوسامة.. ملابسه جيدة نوعاً ما.. لو طلب مالاً كي يسافر مثلاً.. ثم هل خمس وعشرون ليرة تغذيه؟!

لم يعجبني الفيلم المعروض فقفلت عائداً رغم صوت قاطع التذاكر:

«فيلم إيطالي.. لسَّه مابلش..». رأيت الشاب المتسول يتجه الآن إلى السينما وفي يده خمس وعشرون ليرة. تابعته حتى قطع التذكرة ودخل ثم فهمت سرَّ وجبة غداءه الإيطالية.

/ الولد سرُّ أبيه/

أبو لطفي أكثر من تلفزيون، فالتلفزيون يعمل في الليل، وهو يبدأ بثه عند الصباح الباكر.

ينطلق أبو لطفي الذي يحب شرب الشاي كثيراً، كل ليلة فيتجول على بيوت القرية، يدخل بعضها ويتجسس على بعضها الآخر. يعرف جميع روادها ومساميرها والأحاديث التي يتناولونها.

وفي الصباح الباكر يتحول أبو لطفي إلى جريدة الصباح بالنسبة

لزوجة المختار، جارته، وهو يعيد على مسامعها كل ماراًه وسمعه في ليلة الأمس.

لكم فرحت عندما أعطاكم أبو لطفي عمره، فكيف ستتصرف زوجة المختار من بعده؟ من سينقل لها أخبار القرية؟

وبعد الصدقة بيوم واحد سمعت زوجة المختار تدعو لطفي إلى شرب الشاي.

/ محاضرة/

تأخرت في المدينة وأنا أبحث عن المركز الثقافي. جاءت أخيراً سيدة عابرة. أوقفتها وسألتها أن تدلّني عليه. أشارت لي أن أمشي معها.. سألتني:

– لماذا أنت قادم إلى المركز الثقافي؟

قلت بأنني قادم لحضور محاضرة أدبية تلقيها أديبة شابة قرأت لها في الصحف والمجلات وأعجبت بها وبقلمها. شاركتني معرفة الأديبة التي أتحدث عنها وأبلغتني أنها آتية أيضاً إلى نفس المحاضرة.

وصلنا إلى المركز.. دخلنا نحو قاعة المحاضرات. كانت القاعة ملأى عن آخرها. هنا افترقنا. توجهتُ إلى بين الصفوف لأتابع المحاضرة واقفاً بينما اتجهت هي إلى خلف المنبر وبدأت المحاضرة بتحية إليّ.

/ وداع/

«صباح الخير».

تقولها لك طفلة صغيرة في المدرسة الابتدائية. هي لاتعرفك، غير أن الكتاب الذي ينطوي بين الأصابع كان قد قدّمك عندها.. مثل استاذها. تتأملها وهي تقترب منك كأنها النسيم خطوات هادئة واثقة وكأنها تعلمك الطريق إلى المستقبل.

«صباح الخير».

وينشق القلب لتحية الطفولة.. تتأملها وهي تبتعد عنك أيضاً..

تتأمل كتبها ودفاترها تحتضنها حقيبة ترتاح بأمان على ظهرها . على الحقيبة : «Goodbye» أو «وداعاً» .

أتقول لك وداعاً أيضاً؟!

لكن الوداع حصل فعلاً بعد دقائق فقط . . سقطت الطفلة تحت عجلات سيارة تطارد الطفولة .

/ صندوق بريد/

قال له موظف البريد الذي بدا وكأنه صورة عن زوربا :

- «لكن ماحاجتك إلى صندوق بريد؟ هل أنت من هواة المراسلة؟ هل لديك أقارب في الخارج؟ هل تأتيك رسائل من هذا البلد أو ذاك في العالم؟!» .

قال للموظف : هذا لايهم . . أريد الحصول على صندوق بريد . .

- «هذا من حقك يابني . . لكن لماذا تدفع هذا المبلغ من المال إذا لم تكن في حاجة لذلك فعلاً؟» .

- «ستصلني رسالة هامة قريباً . . وأريد استقبالها عبر صندوق البريد الخاص بي»

- «ولماذا لاتستقبلها على عنوانك في البيت؟

سجل الموظف صندوق البريد باسمه بعدما أعياه البحث معه . فخرج من البريد نشواناً وقد صار يمتلك صندوق بريد خاص به . غداً سيرسل إلى المجلة بقصة كتبها ثم ينتظر الجواب عبر هذا الصندوق الخاص .

سيأتي ويفتح الصندوق . . وسيجد الرسالة الموعودة ترتاح في أسفل الصندوق وكأنها تبتسم له . . سيضحك لها ويخرجها بعناية فائقة .

صار يذهب إلى الصندوق بشكل يومي . . يفتحه ولايجد شيئاً . .

(لماذا لاتكون الصناديق من زجاج ليرى المرء مابداخلها قبل فتحها؟!) .

تذكر عندما كان صبيّا يصطاد الطيور بالفخاخ . كان وصوله إلى الفخ كوصوله إلى علبة البريد الآن . . كم كان يفرح عندما يجده وقد أمسك بطير

من الطيور، وكم كان يحزن عندما يجده يرفع ذيله والطعم لمايزل.

قرفص.. (لماذا أعطوني صندوق بريد في الأسفل؟). فتح الباب الصغير.. التقط المظروف الموشى بالأحمر والأزرق ولم يعرف كيف جلس على الأرض.

فتح الرسالة «إنها مصمغة» مزّق طرفها وانتزع الورقة الداخلية.. قرأ الكلمات بسرعة مذهلة.. هو لم يقرأها.. فهمها.. العين لاتقرأ.. العين تفهم.. قفز واقفاً صارخاً بأعلى صوته: انظروا.. لقد قبلوها.. لم يبال بنظرات الآخرين التي حدقت مدهوشة. خرج إلى الشارع بل طار.. بينما بقي المفتاح متدلياً من علبة البريد.. هذا لم يعد مهماً، فالرسالة قد وصلت.

❊ ❊ ❊

العربية بين الأصالة والتجديد

د. مسعود بوبو

أمام ما يشهده الوطن العربي من تغيير وتطورات متلاحقة في ميادين العلم والفكر والفنّ والسياسة والمجتمع؛ تتنامى همومنا اللغوية وتزداد تعقيداً، ويزيد في تعقيدها ما تواجهه العربية من مطالب تتّسع وتتنوّع، ومن مؤثّرات أجنبية، ومن ارتفاع بعض الأصوات التي تشكو من قصورها عن الإيفاء بحاجات الحضارة الحديثة، أو من عدم صلاحها

---

* د. مسعود بوبو: دكتوراه في الأدب العربي، عضو جمعية البحوث والدراسات في اتحاد الكتاب العرب، من مؤلفاته: «ابحاث في اللغة والأدب»، «في فقه اللغة العربية».

لاستيعاب معطيات التّقانة والعلوم العصرية المعقّدة، ومن محاولات رَمْيها بالصعوبة، أو بافتقارها إلى الأصالة، أو اقتراح إخضاعها لطبائع لغات أخرى، ومن رصد الأعراض والأمراض التي تعتورها، ووصف الأدوية والحلول لها . . . إلى ما هنالك من شؤون وشجون . .

وأحبّ في هذه الفرصة الطيبة أن أقف عند واحدة من هذه القضايا اللغوية المتشابكة، هي قضية «الأصالة والتجديد» التي تَقْرِن بين مصطلحين حديثين يقرُب منهما أحياناً مصطلحا التراث والمعاصرة، أو السَّلَفيَّة والحداثة، أو ما يُشبه ذلك من تعابير تعتمد مثلَ هذه الثنائية الجدليّة.

وقبل الحديث المباشر عن مفهومي الأصالة والتجديد أُسارع إلى إستباق الأمور قليلاً لأقول: إن هذه التسمية الاصطلاحية قد تَصلُح للإطلاق على الماديّات أو الأجناس أو الإنجازات البارزة عند الأمم؛ أمّا في إطار اللغة فالأمر يختلف، والتسمية تُبدو إلى المجاز أقرب، ذلك أنّ الأصالة مأخوذة من الأصل، وهو «ما يُبْتنى عليه غيره . . ويُطلق على الراجح بالنسبة للمرجوح، وعلى القانون والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات، وعلى الدليل بالنسبة إلى المدلول . . وعلى المُحتاج إليه كما يقال: (الأصل في الحيوان الغذاء)، وعلى ما هو الأَوْلى كما يقال: (الأصل في الإنسان العلم)، أي العلم أولى وأحرى من الجهل . . وعلى المتفرِّع عليه كالأب بالنسبة إلى الابن، وعلى الحالة القديمة كما في قولك: الأصل في الأشياء الإباحة والطهارة، والأصل في الأشياء العدم، والأصل في الكلام هو الحقيقة . . والأصل: بقاء الشيء على ماكان . . والأصول تُراعى ويُحافَظُ عليها . . والأصل في الاسم الدلالة على الثُّبوت، وأمّا الدلالة على التجدّد فأمرٌ عارض في الصفات . .»[1].

في اختصار، يمكن القول: إن الأصالة مفهوم يقوم على تصور أساس وطيد ثابت، يدل على القِدم، وعلى الحقيقة. وقد يتعزّز مفهوم الأصالة بالقياس إلى غيره أو نقيضه، ممّا يُقْرَنُ به أو يدور في فلكه فرعاً عليه، وقد

يكون هذا «الغير» كمالياً أو ثانوياً بالقياس إلى الأصل الذي يظلّ ضرورياً مُحتاجاً إليه، ويظلّ أولى من غيره بالتقديم والاهتمام.. ونقيض الأصالة يكون في الغالب التزييف، أو الشيء المتكلَّف.. فهل بمقدورنا خَلْعُ هذه المواصفات على اللغة حتّى نُعالجها وفقاً لهذا التشخيص أو التسمية؟.

قد نقول مثلاً: إن هذا الكلام دخيل في العربية، وذاك كلام أصيل، فالأصالة هنا مفهوم مُتقبَّل واضح، وصالح لأن نُطْلقَه على اللغة وعلى الكلام. ومنهجيَّةُ أي بحث تقتضي أن يتحقّق فيها مثْلُ هذه الأسس الموضوعية حتّى لايعتورَها قلق الفهم والتأويل، واضطرابُ المصطلحات والتفصيلاتُ مِنْ بعدُ. أي أنّ الدلالة اللغوية لكلمة الأصالة ينبغي أن تؤخذ بشيء من الحذر والتوجيه، وأن تتخفّف من ظلال المعاني الهامشية للكلمة، ومن إيحاءاتها النصيّة أو التُراثية، إذْ أنّ الأصالة في المجتمع العربي قد تعني الشرف، وخاصّة في الأنساب، وقد تعني الإجادة واستحكامَ الأمور، أو الابتكارَ، أو المحافظة على الشخصية القومية والإبقاء على المُثُل والقيم، وقد تعني التمسّك بالكرامة والفروسيّة. فكيف نتّخذ من الشّرف -بمعنى الأصالة- مُعادلاً موضوعياً في أصالة اللغة مع إقرارنا بأنه ليس ثمة لغةٌ أشرفُ من لغة؟ وكيف نأخذ بالأصالة اللغوية على مقتضى المحافظة والإبقاء على قيم الماضي وفي الوقت نفسه نطلب التجديد الذي يعني التغيير والتطوير، في جملة ما يعنيه؟!

إن الأصالة في هذا الميدان تنبني على الفهم والثقة بالذات القومية أو العلمية، وهي هنا تُعلي من شأن المحافظة على الأسس التي بانهيارها ينهار البنيانُ كلّه، وكأنّ الأصالة في مثْل هذه الحال تكون ضرورية الوجود قبل أن تكون محدَّدة المدلول تحديداً صارماً، وربّما لأن المبحوثَ عنه هنا هو المنطلقُ أو الأساس الذي لامعدى عنه ليكون الطرفُ الثاني من التسمية قابلاً للبحث، ومفهوماً، وإلاّ كان التجديد افتراضاً نظرياً، أو بناءً في فراغ.. وبهذا التصورّ يبدو لنا أنّ التجديد هو الذي يستدعي فضٌ حديث واستقراء ومعالجة..

والتجديد على إطلاقه قد يعني التكرار، كتجديد طلاء البيت، أو سُنَّةَ الكون ودورةَ الحياة التي تتجدّد في الإيراق والتناسل وتعاقب الليل والنهار اللذين يُسَمّيان «الجديدين». وفي البحث اللغوي أو الفلسفة اللغوية لايكون هذا تجديداً، بل هو إعادةُ ما سَبَقَ استخدامُه من أشكال الصيغ ونظام الاستقراء الناقص.

وقد يكون التجديد، أو يرادُ منه أن يكون خروجاً على المألوف، في التقاليد الاجتماعية أو الفنون أو آلة الحياة أو الأزياء. وفي نظير ذلك ممّا لايكون صورة «طِبْقَ الأصل» عن الماضي... ولايصلح هذا ليكون موضع نقاش في المحافل اللغوية الرصينة، لأنّ من يمتلك قدراً مقبولاً من المعرفة اللغوية لن يقبل بفكرة الخروج عن المألوف هذه، لما تنطوي عليه من مخاوف وتوقّعات لها وثيق الارتباط بالخلل اللغوي، أو بالتدهور، أو بخلخلة بنيان اللغة كلّه.

وقد يكون التجديد وليد المصادفة، يجيء بغير إعمال فكر أو طويل حديث وتمحيص ومحاكمة. ومثلُ هذا التجديد التلقائي أو العفويّ لايصلح مُعتمداً ولا أساسَ انطلاق، ولايجوز أن يصنّف تحت مظلّة البحث العلمي، أو يكون ضرباً من المنهجيّة، لأن العلم لايؤمن كثيراً بالمصادفات، والبحث في اللغة لايستقيم بغير علم.

وقد يكون التجديد نزعةً متطرّفة تُدْرَجُ تحت ما يُسَمى «البدعة أو الصرعة» وغالباً ما يكون مثلُ هذا التجديد، أو مثلُ هذه النزعة عُدوانياً أو غير مسؤول يريد أن ينسف كلَّ ما هو قائم، أو قديم، أو مألوف؛ أو يعصفَ بالثوابت الأصلية وبالأصالة. وبَدَهيٌّ أنَّ أحداً من العقلاء لايقبل بفوضى كهذه، وبَدَهيٌّ أن يقابل أيُّ اتّجاه على هذا الغرار بالمعارضة والمقاومة، وربمّا أدّى إلى الصراع، فطبيعة الإنسان والمجتمعات تأبى الطفرة والانفجارات في إطار الاجتهاد اللغوي أم في غيره..

وثمة تجديدات دورية أو موسمية في مظاهر إجزائية أو سلوكية تطمح

إلى الأحسن أو الأفضل أو المثالي، ممّا يمكن أن يُدرج تحت مقولة حتمية التطوّر التاريخي، وهذا ليس تجديداً خالصاً بقدر ما هو تحسين وتجويد، على أنه في الوقت نفسه، وبالمعايير الآنفة الذكر مبنّي على أصالة، أو أصل، ومن هنا يبدو أكثر اعتدالاً وقبولاً من وجوه التجديد الأخرى. . ويبدو صالحاً لأن يكون موضوع نقاش واستقصاء وتدبّر، وخاصةً إذا قبلنا منه بفكرة الطموح إلى المثالي، وأغفلنا فكرة التجديد الدوري الموسمي، أو تركناها لميادينها الخاصة خارج دائرة اللغة.

أجل ينبغي أن نضع في الحُسبان، ونحن أمام فكرة الأصالة والتجديد في اللغة وجاهة البحث عن كلّ ما من شأنه تحسينُ العربية وتطويرُها لتكونَ أفضل وأقلّ عرضة للانتقاد، وأقْدَرَ على استيعاب العلوم والتطوّر الحضاري بكل سعته ومظاهره. وكلُّ توجُّهٍ من هذا النوع ينبغي أن تتوفّر فيه، أو تتوفّر له مجموعةٌ من الشروط التي لامعدى عنها، وفي مقدّمتها:

١- أن يكون التجديد المراد هنا وليد معرفة كافية بالعربية وخصائصها، وبصرٍ متأنٍّ بمشكلاتها، ووقوف فعلي على ما يراه بعضهم عيوباً أو مثالب فيها، بقواعدها، وأساليبهاوطرائق تحصيلها أو تعليمها.

٢- أن يقوم بهذا العمل فريق من المتخصّصين، أو مؤسسات أو هيئات علمية تتضافر جهودها وخبراتها ومعارفها واهتماماتها لتصل إلى نتائج مُرْضية، أو بأي تصورّ يحظى بالقبول ويصلح للتنفيذ مستقبلاً.

٣- أن تُعتمد المنهجية العلمية سبيلاً أساسياً في التجديد، ولاسيما في المؤسسات التعليمية، وفي البرامج، وفي دراسة قواعد العربية، لاأساليبها، فالأساليب -كما لايخفى- لاتخضع لمثل هذه العلميّة الخالصة.

٤- أن لايكون التوجّه نحو التجديد مدرسة محليّة أو اتجاهاً متجانساً في الذوق والهوى لمجموعة ضيقة من المتخصّصين، فالانتقائية أو فكرةُ النخبة والتميّز والقُطرية. . هي في جوهرها الداخلي عملية انغلاق على الذات وإسهامٌ في تمزيق اللغة القومية، وإن الموضوعية لتقتضي منا أن نطرح

أفكاراً أو مقترحات من هذا النوع على أكبر عدد ممكن من المهتمّين بالعربية في الوطن العربي قبل الشروع بالتطبيق أو بالتجربة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن من ينوون القيام بهذه الجهود اللغوية يتعيّنُ أن يكونوا مجدِّدين مصلحين يُقرّون في دواخل أنفسهم بأن عملهم يتطلّب بحثاً وتدقيقاً وصبراً وإعداداً طويلاً على غرار ما نسمع به من إعداد لتطوير العلوم والتجارب والدراسات والصناعات وارتياد الفضاء، فليس ثمة انتصاراتٌ بغير ثمن. وإذا صح التعبير أوجاز يتطلّب الأمر محاكاة جهود من احترفوا صناعة المحرّكات، فمبدأ المحرّك واحد من حيث الفكرةُ عند جُمهور الصناعيين، ولكنّ الإصلاحات والتجديدات والتي طرأت عليه بمرور الأيام وضعت بين أيدي الناس هذه الأنواعَ من الطائرات والسيارات والسفن والزوارق التي تزداد فيها مظاهر الراحة والسهولة والأمان والجمال والاقتصاد في الجهود والإنفاق.. يمكن القول باختصار: ثمة أصالةٌ وتجديد مقبولان في هذه الحال، وثمة درسٌ علميّ متأنٍّ وطويل، ومن المنتظر -أخذاً بذلك- أن نصل إلى نتائج تُرضي طموحنا، أو تروّض ما تواجهه العربية من إشكالات ومعضلات في دائرة الأصالة والتجديد.

والتجديد في اللغة لاينبغي أن يكون افتراضاً مُسْبَقاً، أو قراراً يتّخذ قبل الاستقراء، إنّما التجديد يكون بعد الإقرار بالحاجة الماسّة إليه لعيب واضح، أو قصور ملحوظ، أو فائدة مرتقبة، وليس كل ثابت أو مألوف مُحْوَجاً إلى تجديد، مادام يعمل وفق المطلوب. بمعنى آخر: نحن لانرى ما يستدعي تجديد العربية لأنّها من أقدم اللغات التي حافظت على خصائصها وأصولها البنائية طَوَال قرون كما لم نعرف عن لغة أخرى. أو لأنّ ثروتها اللفظية ذاتُ طابع بدوي أو ديني أو طبيعي، أو تُثقلها ظواهر التضادّ والترادف والمشترك اللفظي، وإنما نتحرّى ما في العربيّة من قواعد وتفصيلات أحكام يتوزّعها الشواذّ والجواز والاحتمالات المتعدّدة، أو نتحرّى فيها مكامن عجزها عن مواكبة مظاهر التطور وأنماط التغير،

وتقصيرَها عن الإيفاء بحاجات الفكر العربي إلى التعبير والإيضاح والإيصال ونقل علوم الآخرين. فإن وقفنا على شيء من ذلك أو من نظائره جدّدنا، أو دعونا إلى التجديد. ولقد عرَف العرب مظاهر متواليةً من التجديد في طرائق تعليم العربية، وفي أحكام النقد والتذوّق، وفي تخيّر المصطلحات، وفي الأساليب الأدبيّة، وفي مضمونات الشعر وموضوعاته وبحوره ومطالعه.

ولا يغيب عن البال أن التجديد في اللغة يلتقي من بعض وجوهه بالاختراع، أو يُقْرَنُ به وبالابتداع والارتجال كما يمكن أن نستخلص من قول الجاحظ:

«كان بشار بن برد من المطبوعين أصحاب الابتداع والاختراع»[٢]، أو من قول الكُلامي: «الحكم والأمثال على ضربين: فمنها ما روي بأثناء الخُطب والرسائل، ومنها ما يأتي جواباً مُرْتَجَلاً للسائل تُقدّمه القرائح دون رويّة، وتنتجه الطبائع دون كُلْفة»[٣]. ومن مثل هذا ما تناقلهُ كتب اللغة من أنّ الأعرابيَّ إذا قويتْ فصاحتُهُ وسمت طبيعته تصرّفَ وارتجل مالم يسبقه أحد قبله، فقد حكي عن رؤبة وأبيه أنّهما كانا يرتجلان ألفاظاً لم يسمعاها ولا سُبِقا إليها[٤].

صفْوة القول هنا: إن الابتداع والاختراع والوضع والنقل والارتجال مصطلحاتٌ تتجّه في مجملها إلى التجديد وإلى التصرف بالكلام على نحو لم يُعْرَف من قبل إنْ من جهة المعنى، أو من جهة السماع، وقد أدرك هذا اللون من التجديد ابن سلام الجمحي حين قال: «وكان رؤبة من الوضّاعين، يَضَعُ اللغة ليونُسَ بن حبيب؛ ثم ضاق به يوماً فقال له: حتى متى تسألُني عن هذه[٥] الأباطيل وأزوّقـها لك؟ أما ترى الشيب قد بلغ في رأسك ولحيتك»؟ ولكنّ الخوف الداخليّ من فتنة اللغة جعل بعض المتشدِّدين «يتحفّظون» على التجديد بعبارات مثل: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب[٦]، أي قيَّد التجديد بمبدأ القياس، أو: لقد حَسُنَ هذا المولَّد

حتى هممتُ أن آمر صبياننا بروايته(٧) ، كما قال أبو عمرو بنُ العلاء محاولاً تقييد رواية الشعر واللغة بالفصيح الذي يسبق عصر الاحتجاج باللغة ، فكان بذلك متحفّظاً في مسألة التجديد عند المُوَلّدين .

ونحن جدّدنا في أسلوب التهجئة التي علّمناها على أيدي قرّاء القرآن الكريم ، فأخذنا بأسلوب النحاة ومصطلحاتهم في الفتح والضمّ والجرّ بدلاً من مصطلحات سابقيهم من القرّاء ، الذين سمّوها النصب والرفع ، والخفض ، وانتقلنا بذلك من الصوتية عموماً إلى محاولة اعتماد منهجيّة علميّة أساسها تحرير المصطلح . . ثم انتقلنا حديثاً إلى تجديد آخر يتجاوز ذلك كله إلى الأخذ بمناهج الأمم الأخرى ، في هذا الجانب ، ولقّنّا المبتدئين من أبنائنا مبادىء القراءة انطلاقاً من التعريف بالحروف ، أو بالمقاطع ، أو بالكلمات ، حين بدت لنا التجربة مفيدة أو مقنعة . .

نخلص من هذا إلى أن العربية عرفت التجديد إجراءً وتجربة ومبدأً ، وكَفَلَت بهذه الحيوية لكل عصر حاجته من الألفاظ ، والمصطلحات والأساليب على اختلاف حاجات العصور العربية وطبائعها ، وكانت بهذا التقويم أو المعيار مُبرأة من أي اتّهام بالجمود أو الركود أو القصور عن الفاعلية . ولكن هل فعلت ذلك بنفسها ، تلقائياً أو غريزياً؟ هل كان ذلك منها تجديداً ذاتياً تَمَّ بمعزل عن أصحابها أو كان بفعل أصحابها وعقولهم ورؤيتهم؟!

الإجابة لاتحتاج إلى فضل تأمّل ومُحاكمة ، وإذا كان بعض الباحثين يرى أن اللغة مرآةٌ للأمّة أو لعقول أصحابها ومتكلميها فإنني أرى في اللغة أصحابَها . . اللغة العربية نحن ، العرب . . ومقدرتنا على التجديد ، أو رغبتُنا فيه ، أو اختيارُنا لسبُله يعني مقدرتنا على تطويع اللغة لهذا الغرض . وتلك مشكلة واجهها أجدادنا في وقت مبكّر من تاريخهم حين احتاجوا إلى خزين لغوي يلبّي حاجة الإسلام في العبادات والفقه والتشريع وإدارة الدولة وتنظيم الحياة الاجتماعية ومرافقها . . فهل استعانوا في استخلاص

المصطلحات والمعاني يومذاك بلغة أخرى؟! وحين وصلت الحضارة العباسية إلى أوج ازدهارها واغتنت الحياة الثقافية بالعلوم والمعارف والجدل الفكري والمذهبي وآلة العيش وفنون الرفاه ونُضْج البحث اللغوي والأدبي. . هل احتاجوا إلى لغة أخرى، أو اكتفوا بما كانَ بين أيديهم من مصطلحات إسلامية خالصة؟! لاهذا ولاذاك وإنما كانت كفاية اللغة على قدر الحاجة إليها، وكان غناها نداً لغنى الحياة العقلية العربية، وحيويتُها كانت استجابة موازية لحيوية أصحابها: في الترجمة والتعريب والتوليد والمجاز والنحت وشبكات الاشتقاق. . لكنْ، حين ضعف هيكل الدولة العربيّة الإسلامية وتوزّعتها الإمارات والطوائف والخلافات والأطماع، ودخل العرب في عصر «الانحطاط» أو «الانحدار» أو عصر «الدول المتتابعة»، على اختلاف التسميات. . . حينذاك ضعفت اللغة، أو خبا بريقها وألَقها، وتمرّغت الأساليب بكُدْرة التكلّف والافتعال، وأُثقلتْ بحمائل الزخرف اللفظي والسجعي، وصار البحث اللغوي اتكالاً على السلف ودخلنا عصر «التحشية». ولم تكن كتبُ الحواشي على الأقدمين أصحاب الأصالة دليلاً على التقصير والعجز عن الإبداع فحسب، وإنما كانت أيضاً دليلاً على العجز عن فهم الأقدمين. وإلاّ ففيمَ كلُّ تلك الشروح والحواشي؟!

قد يقول قائل: ولكنَّ قدراً طيّباً من الأشعار أو الكتب الموسوعيّة وكتب التراجم خرجت إلى الوجود في هذه الفترة، فنقول: إن ذلك كانَ عملاً حميداً أبقى على بعض من ماء الوجه، ولكنه لم يكن تجديداً، ولا إبداعاً، بل كان ملاذاً بخلاص، وشفاعةً، وجهداً تصنيفياً وتجميعياً، و«عضلياً» إن صح التعبير.

وبانتقالة سريعة إلى عصر النهضة سنجد ملامح التجديد، وسنجد نواة نزعة عربية مخلصة إلى إحياء العربية لتكون صالحة لفعلٍ يوافق المرحلة، ويُبقي على أصالة ذخائر التراث اللغوي، مع سعي متدرِّج نحو إيجاد أساليب في الكتابة لم تكن مبرّأة من التأثّر بالتفاعل مع الغرب. .

ومرّة أخرى يمكن القول: إنّ التجديد ظاهرة عرفتْها العربية في مراحل من تاريخها العريق، وإنّ كلّ تجديد كان ينبني على أصالة سابقة، وكان يتم بجهود عقول الجماعات لا الأفراد، وبمؤازرة السلطات ولو بحسبان.

والسؤال، أو التساؤل الذي يبقى بعْدُهو: كيف يمكن أن نجدُدُ نحن الآن في ميدان اللغة؟!

بَدَهيٌّ أنّ أيّ جواب فردي سيكون مفتقراً إلى الكمال أو القبول، أو سيكون وجهة نظر واجتهاداً. والقضيّة أكبر من تصوّر فردي وأعمُّ من المعاناة المحلية، إنها قضية إجماع، وما أصعبَها! وقضيّة أمّة، أو لغة أمّة، وقضية مستقبل، وزمن، وحُسْنِ تدبّر، وصِدْقِ نيّات لكنّ هذا كلّه لايحول دون إبداء رأي، أو إيقاد شَمَعَة. وهنا نسارع إلى تأييد بعض أصحابنا في القضية لتي كانت معِقد جدل طويل لتكون ابتداءً وأولاً- وهي قضية تجديد النحو، في مناهجه وتوزيع مقرّراته وتخليصه من تزاحم الخلافات والتعليلات والمماحكات، ويترك أمر تحريّها وتحريرها والتوفّرِ على تفصيلاتها للمتخصصين، من الدراسات العليا فصاعداً.

ولاينبغي لمثل هذا التجديد أن يكون متطرّفاً يُغْفِل ما في كتب التراث النحوي من قواعد وأحكام ونصوص يَلْقى تخيُّرها القبول ويفتح باب مصالحة مع القديم بديلاً من الخلاف المفتعل، كما لا ينبغي له أن يُغفِل الإفادة من تجارب الآخرين، ومن التقنيات الحديثة إنْ بدت لنا صالحة مفيدة. وأن نتعلم ونعلّم أبناءنا كيف نقرأ، وكيف نستثمر تلك القراءة لتطوير الوعي، واستشراف متطلّبات المستقبل.

ثانياً- ينبغي أن نجدّد في ميدان اللغويات التطبيقية ومناهج تدريس اللغة تجديداً ينوّع في الأمثلة وفقاً لتنوّع الأساليب عبر عصور العربية، وعلى اختلاف الموضوعات والاتجاهات والأجناس الأدبيّة، وإلاّ كان التحصيل اللغوي قلقاً أو ناقصاً.. أجل، لقد حمل إلينا من درسوا خارج جامعات

الوطن العربي نظريات لغوية، ومناهج في البحث والتحليل، ولكنّ تطبيقاتهم كانت مترجمة من لغات أخرى، وأحياناً بحرفيّة سقيمة، وهذا الخلل - مع اختلاف طبائع اللغات- أقام حاجزاً من الغربة بين أبناء العربية واللغويات التطبيقية، التي أوشك وجهاها، الأصيل والدخيل، أن يضيعا في الزّحام. ويَحسُن -بعد- أن نخصص وقتاً أطول لهذا الموضوع في مناهجنا التربوية.

ثالثاً- منْ أدعى الأسباب مرحليّاً إلى التجديد اللغوي مُدارسةُ أمر المصطلحات العلمية والمسميات الحضارية، فالمصطلح الحديث عند الباحثين العرب محلُّ جدل وإشكال واختلاف، وهو عرضة للتعديل المستمر والتباين بين مشرق الوطن العربي ومغربه، بل هو كذلك أحياناً في القطر الواحد، أو في جامعاته، وفي المصطلح الواحد للمدلول الواحد، في العلم الواحد، وأقف عند مثال واحد من ذلك هو ما سمّاه فردينان دي سوسًير F.Desussure (١٨٥٧-١٩١٣) : Le Langage حين قرنه، في تقسيمه اللغوي بما سمّاه La Langue ، Laparole ، فقد نُقل هذا المصطلح أو ترجم إلى اللغة بتسميات مختلفة لاتخلو من اضطراب: تَرْجَمَهُ الدواخلي وقصّاص بـ «اللغة الإنسانيّة العامّة» وترجمة الدكتور أحمد نعيم الكراعين بـ « القدرة اللغوية عند الإنسان أو «الكلام الإنساني»، وترجمه يوسف غازي ومجيد النصر بـ «اللسان»، وترجمه الدكتور كمال بكداش بـ «اللغة»، وترجمه الدكتور جوزيف شريم بـ «الكلام»، وترجمه حنّا عبود بـ «اللغة»، وكذلك ترجمه الدكتور أحمد الحمو، وترجمه مصطفى صالح بـ «اللسان». . فتأمّل (٨).

مثلُ هذا الإشكال استدعى كتابة المصطلح الأجنبي في مقابل العربي، أو استدعى التعريب مستفيداً من الصوتية والوزن والسوابق واللواحق والمصدر الصناعي، والنحت والاختزال.

ولايمكن هنا أن ننتصر لمنهج بعينه، أو نختار طريقة مّا في ترجمة

المصطلحات أو تعريبها، فذلك أمر يطول، ولكنْ، إن ارتضَيْنا قَبّة العجلان قلنا: إننا في حاجة إلى معرفة كافية بلغتنا (بصرفها وخصائصها ومعانيها وأصواتها) إلى جانب معرفتنا باللغات الأخرى، بالمقابل، مع الإشارة إلى ماللتكامل المعرفي من قيمة في إطار فريق عمل. ويحسن هنا أن يقال: إن من يحملون همَّ العربيّة يستطيعون أن يلتقطوا ألواناً من المصطلحات الحديثة في سوانح قراءاتهم العامّة، ويستطيعون أن يستخلصوا كثيراً من المسمَّيات الماديّة بالتنقيب عنها في كتب المعاني والصفات ومعاجم المصطلحات إن صبروا. وسأعرض لأمثلة قليلة من ذلك وقفت عليها عَرَضاً أو بالمصادفة أو بعد طول عناء وبحث.

سئلتُ مرّةً عن ترجمة لكلمة «الميش»، وكان درجةً عند النساء في تزيين الشعر بالأشقر أو الأشيب مع السواد، فاقترحت ترجمةً له بالأرْثَة. وتعني في اللغة: السواد والبياض، والنعجةُ الأرثاء هي الرقطاء فيها سواد وبياض. وقلت: يمكن أن يترجم الميش أيضاً بالخَلْس. والمخْلسة من خالَطَ شعرَها سوادٌ وبياض أو خالط سوادَه البياض. وبعد حين تبيّن لي في قراءة عارضة أنّ «الميْش» كلمة عربية فصيحة وتعني الخَلْطَ. قال صاحب اللسان: والميْشُ خَلْط الصوف بالشعر[9]. وقال: الميْش: خلط الشعر بالصوف كذلك فسّره الأصمعي وابن الأعرابي وغيرُهما. . صحيح أن كلمة Mèche تعني بالفرنسية خُصْلةَ شعر. وإنْ كانت هي المقصودة بزينة الشعر، فما الذي يمنع من الأخذ بالتسمية العربية الخالصة، وهي أدَلُّ على المعنى؟

وكنت أصحّح لغة كتاب في الطّب لأحد الأقرباء، فقرأت كلاماً مطوّلاً عن حالة ولادة يجيءُ فيها الوليد منكوساً فيخرُج رجْلاه قبل رأسه ويديه فقلت للطبيب: هذا يسمّى «اليَتْن». وفي ارتياح شديد تقبّل المصطلح بعد أن أوقفتُه عليه في المعجم[10]. وبعد أيام سأل إن كان هناك مصطلح مشابه لمن فقد الرائحة، فقلت: هو عند العرب القدماء الأخشم، وتعني بالإضافة إلى ذلك فُقدانَ الطعم[11]، فانظرْ إن كانت تصلح. وسئلت مرّة

عن ترجمة للكلمة الفرنسية سوتيان Soutien فلم تَحْضُرني سوى كلمة دعامة بهذا المعنى العامّ، وبعد أكثر من سنة وقعت مصادفة على المعنى الموافق لهذه التسمية في كلمة «إثار» قالوا: والإثار شِبْه كيس يُشَدُّ على الثدي حتّى لايتدلّى(١٢). والوزن مطابق لنظائره في الاستخدام وفق مألوف العربية كقولك: النِّطاق، الإزار، والوشاح، والحزام، والحقاب، والإياد.. والإثار.

واستخدمتُ في كتاباتي مراراً كلمة «المُستراد» بدلاً من «الأوتوستراد Auto Strad» ولم يستغربها مَنْ أعرف. لكنّ المصطلح الأجنبيّ كان الأشيع في الاستخدام. واستراد تعني: اختلف حركةً في المكان..(١٣).

ولامبالغة في القول إنّ هناك آلاف الأمثلة المشابهة التي بمقدورها أن تجدّد معاني العربية القديمة حين نخلعُها على مدلولات حديثة تطابقها أو تُقاربها، أو تكون محصنّة بمظاهر أمن اللبس.

رابعاً: عرف البحث اللغوي الحديث في الثقافة العربية طائفة من المدارس اللغوية، ومن النظريات والأفكار، منسوبةً إلى علماءَ أو أماكن أو اتجاهات، وكان ذلك عن طريق الترجمة، أو التحصيل المباشر قراءةً ودراسة، وبدءاً من زمن دانتي Dante في القرن الرابع عشر الميلادي إلى اليوم. وعن هذا الطريق عرفنا فكرة المقاربات اللغوية، والمدارس الاجتماعية والوصفية والسلوكية في البحث اللغوي، إلى جانب المدارس التي اهتمت بعلم اللغة الوظيفي، وبالأصوات ووظائفها، وبالنحو العلائقي والتوليدي التحويلي. ووقف المهتمون بالحركة اللغوية في الوطن العربي على اتجاهات نقدية جديدة تعتمد على أسس لغوية في المقام الأول، كالبنيوية Structuralism، والتشريحية، أو التفكيكية Deconstruction والتناصيّة، أو تداخل النصوص Inteetextuality. وكل ذلك ممّا يعد ضرورياً لاستكمال عُدّة المتخصص وتقوية ملكة المحاكمة والتحليل عنده، ويُعدُّ بعضُهُ مفيداً إفادة منهجية وعقلية للبحث اللغوي والأدبي عند

العرب. ولكنّ الخشية كلّ الخشية أن نأخذ بذلك كلّه ونَفْسرَه ليكون قوالب لخصائص لغتنا، أو نَفْسر لغتنا لتكون وعاءه، لأنّنا بذلك ندلّل على جهل واضح بطبائع اللغات ونُسلّم طَواعيةً بتخلّينا عن شخصيتنا القومية والثقافية، ونَغرَق في شِبْر من الماء الضحل.

خامساً- يمكن اختتامُ هذا الحديث بالوقوف قليلاً عند التجديد في أساليب الكتابة والصياغة. وأول ما يَحْسُن التنبيه عليه هنا أن الأساليب لا تخضع كالقواعد النحوية للأحكام المُقيِّدة، أو لمعيارية صارمة، فنحن لا نردُّ الصياغات أو ندفعها لأنها خاطئة، إنّما يمكن أن ننتقدها، والنّقد في هذا المجال ينبني على الذائقة وطبيعة الثقافة والهوى، لا على الاحتكام إلى القوانين؛ ، وليس لنا سلطةُ التوجيه إلى الأخذ بهذا الأسلوب أو التزام ذاك، إلاّ في حدود ضيّقة داخل المؤسسات التعليميّة، ولا يُستساغ أن نفعل ذلك إلاّ عند الإخلال الصريح بقواعد اللغة إخلالاً يؤدي إلى اللبس أو سوء الفهم أو اللحن، كما يمكن أن نُصادف في مُكاتبات وزارات الدول العربية ودوائرها ووسائل إعلامها في كثير من الأحيان، وكالذي يَعرض لنا من أثر الترجمة الحرفية والتراكيب المنقولة، كقولهم: لعب دوراً، وذرّ الرماد في العيون، وأكدّ على، والأكثرية الساحقة، ووضع النقاط على الحروف. (١٤)

أمّا ما تُطالعنا به الدوريّات العربية من أشكال الصياغة الحداثيّة ومسمّياتها في الإبداع الأدبي فلا خوف منها، ولا ينبغي أن نطلُب العدول عنها، أو أن نغرق في مطلب تعليمي كهذا، فالزمن كفيل بفرز الأصيل من المزيَّف، وتاريخنا الثقافي عَرَف انعطافات وتنوّعاً وتجديداً في الأساليب، وكان ذلك في بعض مظاهره إضافات مستحسنةً طيّبة، أمّا ما لم يكن كذلك فقد مضى كغيمة صيف. ولا يقف العاقل طويلاً عند تلك الدّعوات إلى تغيير الحروف، والكتابة، أو إلى العاميّة لأنها مقترحات تفتقر إلى الرصانة والجدّية ومقوّمات القبول أو النجاح.

ختاماً، وعلى خوف وقلق، تتبدّى لي صورة العربية قلعة يتخلّى عنها حرّاسُها وسدنتُها، وبين شاطىء الأصالة والتجديد تبقى في مستراد النظر منارات يستهدي بها الباحثون عن مرافىء للذاكرة، أو عن معاقل، تتمثّل

بحواضر قبائل الأمس، ببيروت ودمشق وتونس والقاهرة. . وبقليل من الحواضر الأخرى. . وفي غفلة عن عين الزمن تنطفىء منارات لم يبق في بالها أن تشعل النار للضيفان، أو أن تقيم رايات أسواق الشعر، أو أن ترث تقاليد الفروسية والكرم.

الحواشي:

١- انظر الكليات، لأبي البقاء الكفوي: ١/ ١٨٨-٢٠١ صنعة الدكتور عدنان درويش، محمد المصري. دمشق ١٩٧٤. و«التعريفات» لعلي بن محمد الشريف الجرجاني: ٢٨، مكتبة لبنان-بيروت ١٩٧٨.

٢- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني ج٣/ ١٤٥-١٤٦، طبعة دار الكتب المصرية.

٣- إحكام صنعة الكلام: ١٨١، لأبي القاسم محمد عبد الغفور الكلاعي الأندلسي. تح: محمد رضوان الداية. دار الثقافة-بيروت ١٩٦٦.

٤- المزهر للسيوطي (عبد الرحمن جلال الدين): ١/ ٢٥٠. تحقيق: محمد جاد المولى، على محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة.

٥- طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي: ١/ ٥٨١ ط. دار المعارف أخبار النحويين البصريين: ٧٦ لأبي سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي ط١. مصطفى البابي الحلبي-القاهرة.

٦- الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني: ١/ ١١٤، حققه: محمد علي النجار. دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية.

٧- تترد هذه الفكرة بعبارات مختلفة في: العمدة لابن رشيق القيرواني: ١/ ٥٦، الشعر والشعراء لابن قتيبة: ٦٣، البيان والتبيين للجاحظ، وفي الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني. . مما يرجح صحة صدورها عن أبي عمرو بن العلاء.

٨- لمزيد من التفصيل انظر «أبحاث في اللغة والأدب» للدكتور مسعود بوبو: ٥٣-٥٤، دار شمأل للطباعة والنشر. دمشق ١٩٩٤.

٩- لسان العرب لابن منظور، مادة: ميش.

١٠- لسان العرب: يتن، وانظر المعجم الوسيط: يتن، دار إحياء التراث العربي ط٢. القاهرة ١٩٧٣.

١١- الموضعان السابقان: خشم.

١٢- الموضعان السابقان: أثر.

١٣- الموضعان السابقان: رود

١٤- لمزيد من التفصيل انظر كتابنا «في فقه اللغة العربية». منشورات جامعة دمشق، مطبعة ابن حيان ١٩٩٥.

المسعودي رائد التأليف الموسوعي

عدنان مكارم

منذ زمن بعيد تعرض العقل في هذه الأمة لحملات ضارية من النقد والتجريح. وأُضطُهِدَ دعاته، وأُخذتهم قسوة السلطان بعذابٍ أليمٍ مرةً، أو بالقتلِ والتنكيل والتشريد ثانية، ومردُّ ذلك كون العقل ودعاته في سعي دائبٍ لكشف وجه الحقيقة المشرق، فالقارئ لتاريخ أمتنا يعرف أنَّ أبا ذر الغفاري طُرد وغُرب إلى الصحراء، لأنه - كما قال عمار بن ياسر - «والله لو أردت دنياهم

* عدنان مكارم: باحث من سورية، يهتم بالدراسات التاريخية والتراثية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

لأمنوك ولو رضيت أعمالهم لأحبوك» ولأنه ـ كما قال الإمام علي كرم الله وجهه ـ في كلمة توديعه لمنفاه: إنّ القوم خافوك على دنياهم وخفتهم على دينك، فامتحنوك بالقلى ونفوك إلى الفلا[1]»

وقصة مصرع الحلاج، ومأساة السهروردي القتيل، وسعيدبن جبير الذي ذبحه الحجاج الثقفي واحتزّ رأسه، ناهيك عن مظالم الرشيد والهادي والمهدي والمأمون والمعتصم، وماتعرض له دعاة العقل والعلم من مطاردة وقتل وصلب وإحراق بنار التنور[2]. فالحجاج وحده قتل صبراً مائة وعشرين ألفاً[3]!!! والمسعودي، صاحبنا، واحدٌ من هؤلاء العظماء الذين تعرض فكره العقلي للتشويه والتهميش، حتى جاء مستشرقو أوروبا فأعادوا له الاعتبار وعرّفوا بأهميته. أما أسباب ذلك فمرده لشذب المسعودي مقولة العقل المسالم. هذا العقل الذي لايصدم عرفاً شائعاً وإن كان مخطئاً، ولايتعارض مع سياسة السلطان مهما بلغ فسادها، بالإضافة إلى ركوبه تيار المعارضة المتمثلة بالفكر الإسماعيلي حتى كان أحد دعاته، وهذا ماسوف نستبره بالبحث والبرهان والأدلة.

من هو المسعودي؟

هو أبو الحسن عليّ بن عليّ المسعودي، حيث ينتهي نسبه إلى أسرة حجازية جدها الأول مسعود[4]، أحد معاصري الرسول(ص)، وربما كان شيخاً كبيراً، إذ أنّ دوره في الأحداث الجارية في ذاك الوقت مطموسٌ وغير

(١) حول قضية نفيه إلى صحراء الربذة انظر: أبو ذر الغفاري، لمحمد علي الصُّوري ص١٣٢

(٢) رويٌ أن ابن الزيات ـ الكاتب ووزير المعتصم ـ صنع تنوراً وجعل فيه مسامير ليعذب به الطالبيين والمعارضة. وفي خلافة المتوكل أُدخِل ابن الزيات هذا التنور الذي صنعه وقيّد بخمسة عشر رطلاً من حديد، وظل به أربعين يوماً يعذب عذاباً شديداً حتى مات سنة ٢٣٣هـ انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢/ ٧٢

(٣) مروج الذهب ج ٣/ ١٦٦

(٤) مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي

واضح، وقد يرد عرضاً خلال الترجمات الشخصية لأحد أفراد أسرته. حيث قدمت هذه الأسرة على صعيد التاريخ الإسلامي، عبد الله بن مسعود (توفي سنة ٣٢هـ)، الصحابي المشهور، وعبد الله بن عتبة بن مسعود (توفي سنة ٨٦هـ)[٥] وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة أحد فقهاء المدينة الذي قال فيه الزهري: كنت أظنّ أني نلت من العلم حتى جالست عبيد الله ابن عبد الله فكأنما هو البحر[٦]. ثم صاحبنا المسعودي هذا، الذي ولد في بغداد سنة ٢٨٣هـ على حد زعم أندريه ميكيل[٧]، وفي بغداد نشأ وترعرع وتلقى بعض علوم عصره، وقد صمت كل من ترجم له عن ذكر شيوخه إلا أننا نتوقع أن يكون ابن دريد الأزدي (توفي سنة ٣٢١هـ) وابن درستويه (المتوفى سنة ٣٤٧هـ) ممن تتلمذ عليهما وأخذ عنهما وذلك لإشارات أوردها في كتابه مروج الذهب[٨].

أما وفاته فقد حصلت بفسطاط مصر نحو سنة ٣٤٥هـ كما يذكر ابن تغري بردي[٩] أو في السنة التي تليها، كما يقرر كارادي فو[١٠] وهو بهذا يكون قد عاش حوالي ٦٣ سنة.

والمسعودي، رحالة عظيم جاب أصقاع المعمورة العامرة في زمنه، فهو قد زار فلسطين وبلاد فارس وطوّف في أرجاء أرمينية وضواحي بلاد القاف والهند وبحر الصين ومدغشقر وزنجبار وعُمان، ومرَّ بأنطاكية في رحلته نحو دمشق، وفي أواخر حياته قضى متنقلاً بين الشام ومصر.

(٥) عبد الله بن عتبة بن مسعود، وعتبة مهاجر وهو أخو عبد الله بن مسعود الصحابي
(٦) مروج الذهب ج ٣/ ١٦٣ وتوفي عبيد الله بالمدينة سنة ٩٨هـ
(٧) جغرافية دار الإسلام البشرية ج١ ق٢ ص٢٣٤
(٨) مروج الذهب ج٢/ ٢٩٧ وج٤/ ٢٢٩ وينعته بـ«شيخنا» في ج٤/ ٣٦
(٩) النجوم الزاهرة ج٣/ ٣١٥
(١٠) مقدمة التنبيه والإشراف ص٣٦ (الترجمة العربية)

وقد وصف المسعودي لنا تنقلاته ورحلاته بقوله[١١]: فسَيْري في الآفاق، سُرَى الشمس في الإشراق، كما قال بعضهم:

تَيَمَّمَ أقطار البلاد، فتارةً.. لدى شَرقها الأقصى وطَوراً إلى الغَرْبِ
سُرى الشمس، لاَيَنْفَكُ تقذفُه النَوى.. إلى أفقٍ ناءٍ يُقصّرُ بالركْبِ

وهو بالإضافة إلى ذلك كاتب موسوعي كبير يعتبر من أكثر المؤلفين العرب ثقافة وإطلاعاً وإحاطة بمختلف العلوم، وهو بحاثة وهب قدرة كبيرة على العمل والتأليف، فقد صنف في الحد الأدنى ثلاثين مصنفاً، وهذا العدد يبعث على الدهشة والذهول، خاصة لأن بعض هذه المصنفات ـ في الغالب ـ يشتمل على أجزاء عدة[١٢] مثل كتاب «أخبار الزمان» المؤلف من ثلاثين جزءاً، ومن كتاب «الأوسط» المؤلف من عشرين إلى ثلاثين جزءاً ـ كما يخبرنا المستشرق الفرنسي باربيه دي مينار[١٣].

ولهذا الكم من التأليف استحق المسعودي أن يُلقبَ بـ«إمام المؤلفين» وهو لقب قد نعته به ابن خلدون، كذلك نرى «فون كريمر» يطلق عليه صفة «هيرودوتس العرب»[١٤].

آثار المسعودي:

في مقدمة كتاب «التنبيه والإشراف» ذكر لنا المسعودي بياناً موجزاً لمؤلفاته اشتمل على عشرين عنواناً، وقد استفاد من هذا البيان المستشرق «دي خويه» واعتمده[١٥] ونقله عنه «كارادي فو» في ترجمته للكتاب، كما أن «دي مينار» أخذ بها في التعليقات التي وضعها على كتاب «مروج الذهب» وأفرد لها المجلد التاسع من طبعته[١٦].

(١١) مروج الذهب ج١/ ١٩
(١٢) جغرافية دار الإسلام ج١ ق٢/ ١٤
(١٣) مقدمة الطبعة الفرنسية لمروج الذهب ج١ / ٧ ترجمة يوسف أسعد داغر
(١٤) في كتابه «العرب والروم» ص٢٨٣)
(١٥) في مؤلفه مدخل إلى المكتبة الجغرافية العربية ج٨ ص٦
(١٦) في المجلد ٩ ص٣٠٢ من مروج الذهب ـ الطبعة الفرنسية.

وقد أحصينا كتب المسعودي الواردة في «مروج الذهب» وقد أوردها باقتضاب أو أحال إليها بكلمات قليلة مختصراً حديثه وموجزاً، خاصة في كتبه عن معتقده الديني، فهو يذكر عناوينها فقط دون شرح لمضمونها أو مارمت إليه، وسوف نرى أسباب ذلك ونعلله في الصفحات المقبلة.

وقد تجمع لدينا حوالي خمسة عشر عنواناً، بعد إهمال المكرر والمتداخل مع قائمة «دي خويه»، ويمكن أن يضاف إلى هذه العناوين، ثلاثة عناوين من فهرست ابن النديم[١٧] ومعجم ياقوت[١٨].

كذلك وجد «أندريه ميكيل» أنّ عنوانين أشار إليهما بروكلمان، لم يردا في مروج الذهب[١٩] ولاحتى قائمة «دي خويه».

وهكذا نحصل على مجموع عام قدره (٢٠عنواناً)، وهذا الرقم لايدعو إلى الدهشة والاستغراب، ففي تاريخنا الأدبي نجد هذا الخصب في الإنتاج الضخم[٢٠] خاصة في العصر الذهبي الذي عاش فيه المسعودي (القرن الرابع). وقد صنفنا كتب المسعودي تحت عناوين أساسية من حيث المضمون والمحتوى فبرزت لدينا المضامين التالية:

أولاً: الآثار التاريخية: وهذه الآثار تنقسم إجمالاً إلى قسمين: تاريخ ماقبل الإسلام وتاريخ الإسلام، ويشمل القسم الأول بدوره تاريخ الخليقة (شأن الخليقة، تاريخ التوراة، وتقديم الأرض)، وأخبار وأنساب الشعوب غير العربية، وجاهلية العرب، ثم لمعاً من الأخبار العامة: عن التقاويم، وعلم الآثار، ووصف البلدان المعمورة، والمعارف والعلوم، وعجائب البلدان والمخلوقات[٢١]. وتحت هذا العنوان نضع من مؤلفاته:

(١٧) ابن النديم ـ الفهرست ـ ص١٥٤

(١٨) ياقوت ـ معجم الأدباء ـ ج١٣ ص٩٤

(١٩) جغرافية دار الإسلام البشرية ج١ ق٢ ص٢٣٣

(٢٠) من الأمثلة نتاج التوحيدي، أو البخاري، أو ابن الأثير.

(٢١) جغرافية دار الإسلام ج١ ق٢ ص٢١

١ـ أخبار الزمان ومن أباده الحدثان: وقد اختصره في كتاب «الأوسط» ثم أجمل الكتاب الأوسط في «مروج الذهب ومعادن الجوهر» ولخص مروجه في كتاب «التنبيه والإشراف» وقد تحدث المسعودي عن سلسلة اختصاراته هذه بقوله: «ورأينا إيجاز مابسطناه، واختصار ما وسطناه، في كتاب لطيف نودعه لمع مافي ذينكَ الكتابين (يقصد أخبار الزمان والأوسط مما ضمَّناهما، وغير ذلك من أنواع العلوم، وأخبار الأمم الماضية، والأعصار الخالية[٢٢] وكتاب أخبار الزمان يقع في نحو ٣٠ مجلداً، ليس منه الان سوى جزء محفوظ لدى خزانة ڤينا الأهلية[٢٣]

وفي عام ١٨٤١ عثر المستشرق «ده كريمر» في مدينة حلب على نسخة قديمة تبين منها للمستشرق (Rodiger) أنها المجلد الأول من كتاب «أخبار الزمان»[٢٤]

ويرى «باربيه دي مينار» أن كتاب «أخبار الزمان» هو نفسه كتاب «التاريخ في أخبار الأمم من العرب والعجم»[٢٥] إلا أن ياقوت الحموي يتحدث عن كتابين منفصلين للمسعودي، يتحدثان عن أخبار الزمان والملوك الغابرة، والطوائف البائدة من العرب والعجم[٢٦] ويبقى الأمر بالنسبة إلينا ضرباً من الوهم والتخمين، لأن الكتابين (أو الكتاب) لم يصلا إلينا، وإنّما المعلومات المتكونة عنهما وصلتنا من إحالات المسعودي المتكررة إليهما[٢٧] خاصة في مروج الذهب.

٢ـ ذخائر العلوم وماكان في سالف الدهور، ذكره المسعودي في «التنبيه والإشراف»

---

(٢٢) مروج الذهب ج١ ص١٨
(٢٣) مروج الذهب ج١ ص١ (مقدمة الناشر)
(٢٤) السابق نفسه ص٨: قام عبد الله الصاوي بتحقيق هذا الجزء ونشر في القاهرة سنة ١٩٣٨م
(٢٥) مقدمة الطبعة الفرنسية لمروج الذهب ص٩ (الترجمة العربية)
(٢٦) ياقوت ـ معجم الأدباء ـ ج١٣ ص٩٤

٣- كتاب الرسائل والاستذكار لما مرَّ في سالف الأعصار، ذكره ياقوت[٢٨] بعنوان كتاب الرسائل، وذكره ابن النديم بعنوان «كتاب الاستذكار»[٢٩]

٤- كتاب حدائق الأذهان في أخبار آل محمد، أورده «ميكيل»[٣٠] وذكر لدى المسعودي تحت عنوان «حدائق الأذهان في أخبار أهل البيت وتفرقهم في البلدان»[٣١]

٥- كتاب أخبار الخوارج (حوليات الخوارج) ذكره ياقوت وابن النديم[٣٢]

٦- كتاب الأنصار أو الإنتصار، وهو خاص بالخوارج وفرقهم، ومواطن تجمعهم[٣٣]

٧- الاسرائيليات، ذكره المسعودي تحت أخبار الاسرائيليات وهو يروي حديث القرد الذي كان في سفينة لبني اسرائيل[٣٤]، وفي حديث خلق الخيل[٣٥]، ونعتقد أن هذا المؤلف هو عبارة عن المرويات الإخبارية التي رواها كعب الأحبار، وعبيد بن شريه ووهب بن منبه[٣٦] وغيرهم، وهذه

---

(٢٨) ياقوت ج١٣ ص٩٥

(٢٩) الفهرست ص١٥٤

(٣٠) جغرافية دار الإسلام ج١ ق٢ ص٢٣٤

(٣١) مروج الذهب ج٢ ص٥٤ وج٣ ص٣٤٧ وج٤ ص٦٣

(٣٢) السابق من ياقوت وابن النديم (الصفحات نفسها)

(٣٣) مروج الذهب ج٣ ص١٩٣ ويذكر المسعودي أن للأصفهاني كتاب بنفس العنوان ج٤ / ٢٠٥

(٣٤) مروج الذهب ج٤ ص٢١٦

(٣٥) السابق نفسه ص٢١٤

(٣٦) توفي كعب الأحبار سنة ٣٢هـ، وتوفي عبيد بن شريه سنة ٧١هـ، وتوفي وهب بن منبه سنة ٣٤هـ وهؤلاء الثلاثة هم أول من روج الاسرائيليات في الفكر الإسلامي

الأسماء نقل عنها المسعودي الكثير من أخباره خاصة عن فترة ماقبل الإسلام من تاريخ العرب[٣٧].

ثانياً: الآثار الدينية:

جميع الآثار الدينية للمسعودي كانت تسير باتجاهين: اتجاه كتابة التاريخ السياسي واتجاه كتابة تاريخ الفكر الديني للإسلام، وهذان الاتجاهان كانا يصبان في هدف واحد هو توضيح عقيدة المسعودي الدينية والدفاع عنها، والتمهيد لزمن أطلق عليه ماسينيون «عصر الإسلام الاسماعيلي»[٣٨] هذا العصر الذي استطاع أن يتمثل الثقافات الوافدة اليونانية والفارسية والهندية ويمزجها مع الفكر الاسلامي العقلي ـ خاصة المعتزلي والصوفي منه ـ فكانت الفلسفة الدينية الإسماعيلية، والتي سوف تصبح ـ في زمن لاحق ـ الذخيرة الفكرية لأهم الحركات الفكرية السياسية في تارخ الإسلام، حركة القرامطة، والدعوة الفاطمية، هذه التي نعتقد أن المسعودي كان أحد دعاتها البارزين، وقد هضم واستوعب أفكارها في مركز الدعوة في اليمن ثم في مصر لاحقاً[٣٩].

ونحن نعتقد أيضاً أن أكثر آثاره الدينية شرح وتفسير وتوضيح، وبالتالي دعوة تثقيف جماهيرية بأسس الدعوة الفاطمية، وهذا الأمر يمكن إرجاعه مع «ش. كاهين» إلى تأثره بالمذهب الاسماعيلي[٤٠].

وقد صنف المسعودي من الآثار الدينية العدد الوفير، إلا أنها لم تصل إلينا، وكل معلوماتنا عنها مقتطفات وإحالات مرجعية ذكرها المسعودي في «مروج الذهب» «والتنبيه والإشراف»

(٣٧) مروج الذهب ج٢ ص٣٨ و٢٥٠ و٣٣٩ ج٣ ص١٥٧ و٢٠٣
(٣٨) جغرافية دار الإسلام البشرية ج١ ق٢ ص١٨
(٣٩) التاريخ العباسي ص٢١٧
(٤٠) نقلاً عن جغرافية دار الإسلام ج١ ق٢ ص٢٠

ويمكن أن نقسم مولفاته الدينية إلى فئتين: فئة تحدثت عن الديانات بشكل عام ومن ضمن ذلك حديثه عن الملل والنحل ومناظراتها، وفئة تحدثت عن مسألة الإمامة في الإسلام، وهذه الفئة من المؤلفات هي التي حوت على مرتكزات فكره وثقافته الدينية، وفي هذه الثقافة يتجلى مفهوم الإسلام الشيعي، لأن المسعودي لايتصور تاريخ الدين الإسلامي مستقلاً عن تاريخ العلويين[٤١]

ومن أهم أثاره الدينية العائدة للفئة الأولى:

١ـ كتاب المقالات في أصول الديانات: وفيه شرح عام للديانات السماوية وأقسامها.

٢ـ الإبانة عن أحوال الديانة، وقد ورد في مروج الذهب «أصول الديانة»[٤٢]

٣ـ كتاب الواجب في الفروض والملوازم، وهو يشرح الأصول الخمسة على كلام المعتزلة، وقد سماه في مروجه كتاب «الشرح والإيضاح»[٤٣]

٤ـ كتاب المسائل والعلل في المذاهب والملل، نعتقد أن المخطط الأساسي لهذا الكتاب لايتعدى الأفكار المطروحة في هذا النوع من التأليف والذي برز فيما بعد عند الشهرستاني (المتوفى عام ٥٤٨هـ) وابن حزم الظاهري (المتوفى عام ٤٥٦هـ)[٤٤] أو حتى عند الفخري في كتابه «تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان»[٤٥] ودائماً يلزم هذا المخطط باستعراض

(٤١) السابق ص٢٢

(٤٢) مروج الذهب ج١ ص١٩

(٤٣) السابق نفسه ج٤ ص٢٢

(٤٤) في كتابه الملل والنحل، ولابن حزم «الفصل في الملل والأهواء والنحل»

(٤٥) هذا الكتاب مايزال مخطوطاً في معهد الاستشراق التابع لأكاديمية العلوم في لينيغراد تحت رقم (ف٦٢٩) وقد عرف المستشرق بروزوروف بهذا المخطوط في مقالة له نشرت في «أبحاث جديدة للمستعربين» الكتاب الأول ص٦٥

موجز لتاريخ الأديان والنظم الدينية - الفلسفية ثم يبدأ بالفرق الدينية ويشرح بعض معتقداتها ويركز عمّا يتنافى مع تعاليم الإسلام، ليصل إلى الإسلام فيقسّمه إلى (٧٣ فرقة) تدخل الجنة منها فقط «الفرقة الناجية»، وتختلف هذه الفرقة باختلاف معتقد المؤلف[٤٦].

أما مايندرج تحت مضمون الفئة الثانية - أقصد مسألة الإمامة - فقد أكثر المسعودي من الحديث عنها، إذ خصص أكثر من سبعة كتب من جملة ماألف، ناهيك عن كتب التاريخ العام، التي تطرقت لهذه الناحية في معرض الحديث عن الصراعات الداخلية في الإسلام. وكتبه في مسألة الإمامة أتخذت مسارين اثنين، أحدهما عام: تحدث فيه عن الإمامة والإمام، وأقاويل الناس من أصحاب النص والإختيار، وحجاج كل فريق منهم حول هذه القضية، وشغلت ليس مؤلفات المسعودي فحسب، ولكن كل من رصد الأحداث الدينية والسياسية للإسلام، حتى قال ابن حزم الظاهري إنه ماسُلَّ سيف في الإسلام إلا من أجل الإمامة[٤٧].

وهذه الكتب هي:

١- كتاب الصفوة: وهو يبحث في مسألة الإمامة بشكل عام[٤٨]

٢- كتاب الاستبصار في الإمامة: وفيه وصف لأقاويل الناس في موجبات الإمام والإمامة[٤٩]

٣- البيان في أسماء الأئمة القطعية: وهو بحث في فرقة الإمامية أو مايعرف بالاثني عشرية وفيه أيضاً اختلاف الشيعة في مقدار سن محمد بن علي الإمام عند وفاة أبيه وماقيل في إمامة من بعده[٥٠]

(٤٦) عند المسعودي لاشك أنها ستكون «الباطنية» أو ماعرف بالحركة الفاطمية تحديداً

(٤٧) ابن حزم «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج٤ ص١١١

(٤٨) مروج الذهب ج١ ص١٩ ص١٠٩ - ٢٧٧

(٤٩) السابق نفسه ج١ ص١٩ وج٣ ص١٩٣

(٥٠) السابق نفسه

٤ـ رسالة في إثبات الوصية لعلي بن أبي طالب[٥١] نصاً من الله ورسوله.

٥ـ رسالة في أحوال الإمامة: وهو ـ أيضاً ـ يبحث مشكلة الإمامة بشكل عام[٥٢].

٦ـ كتاب الزاهي: ذكر فيه المسعودي مباحث حول إسلام علي بن أبي طالب، وأسبقيته على سائر الصحابة في الإسلام. ويعتقد أن الحسن بن يوسف الحلي (توفي سنة ٧٢٦هـ) قد اعتمد على نسخة كانت موجودة في زمنه للبرهان على إمامة أمير المؤمنين في كتابه الذي وضعه في هذا الموضوع[٥٣].

أما المسار الثاني من مؤلفات المسعودي المستلهمة من مسألة الإمامة، فهي تلك المؤلفات الخاصة بمذهبه الديني والمتعلقة بالفكر الشيعي، أو الشيعي ـ الاسماعيلي على وجه الخصوص. وفي هذه الكتب دافع واجتهد عن معتقداته بالأدلة والبراهين وبما تلقفه من الفلسفة الأفلاطونية والغنوصية والتوحيدية القديمة (المسالك السرية في مصر الفرعونية في عهد امحوتب) بعد أن مزجها بثقافته الإسلامية. حتى قال فيه «كارادي فو»: إنّ المسعودي فيلسوف ذكي جداً، واسع الإطلاع كثيراً، ينفتح ذهنه على جميع الأنظمة الفكرية، من فلسفات الحكماء الأسطوريين إلى معتقدات مذاهب عصره المتباينة... ويتميز بحدة الذكاء مع ضعف التعصب[٥٤].

وكتبه في هذا المسار هي:

١ـ كتاب الاسترجاع: أو استرجاع الكلام كما ورد لديه، وفي هذا

---

(٥١) ذكره ميكيل نقلاً عن بروكلمان ج١ ق٢ ص٢٣٣

(٥٢) السابق نفسه

(٥٣) كتاب الحلي هو «الألفين في إمامة أمير المؤمنين» وقد أورد فيها ألفاً وثمانية وثلاثين دليلاً على وجوب عصمة الإمام. ؟ النجف ١٣٧٢هـ

(٥٤) التنبيه والإشراف ص١١ (المقدمة)

الكتاب يرد المسعودي على من زعم أن العالم متغير جوهره الظلمة، وأن النور فيه مختار، وأن النور والظلمة قديمان، وأنهما لايُربان إلا غير ممتزجين[٥٥]

٢ـ كتاب سر الحياة وكتاب الدعاوي: ذكر فيهما اعتقاده بتنقل الأرواح (التقمص)[٥٦]

٣ـ كتاب الزلف[٥٧] وفيه بحث عن الاستقصات الأربعة (النار والهواء والماء والأرض) وتأثيرها ببعضها، وكيف تولدت منها الطبائع، وتنازع الناس في ذلك[٥٨]

٥ـ الرؤوس السبعية في السياسة الملوكية[٥٩] والرؤوس السبعية في الإحاطة بسياسة العالم وأسراره[٦٠]: أرى أن المؤلَفَيّن لموضوع واحد، هو بحث في العقيدة الاسماعيلية وتطبيق أفكارها على الداخل (الباطن) والخارج (الظاهر). أو كما عبر المسعودي نفسه[٦١] علم الظواهر والبواطن والجلي والخفي والدائر والوافر» ومن المعروف أن «السبعية» هي فرقة الإسماعيلية[٦٢] نفسها

(٥٥) مروج الذهب ج٢ ص١٤٧

(٥٦) بحث المسعودي عقيدة التقمص «تناسخ الأرواح» في ج٢ ص١٠٧ وج٣ ص٤٦٥ من مروج الذهب

(٥٧) أظن أن اسمه «الزلفى» وقد ألف التوحيدي في نفس العنوان والموضوع.

انظر: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ـ آدم متز ـ ج١ ص٣٩٥ القاهرة ١٩٤١م

(٥٨) مروج الذهب ج٢ ص٢٠٦

(٥٩) السابق نفسه ج٢ ص١٣ وص٢٠٧

(٦٠) السابق نفسه ج٢ ص١٤٧ وص١٥١

(٦١) السابق نفسه ج٢ ص١٧٧

(٦٢) عرفت الاسماعيلية بالسبعية كونها اتخذت اسماعيل بن جعفر الصادق إماماً سابعاً

(٦٣) هناك كتاب لأفلاطون بعنوان السياسة المدنية، وقد يكون كتاب المسعودي تعريباً له لتشابه الأفكار في كليهما. مروج الذهب ج١ ص٢٥ و٢٩٨

٦ـ كتاب السياحة المدنية[٦٣] وهو في السياسة والاجتماع وذلك من منظور فلسفي افلاطوني. حيث تضمن أجزاء المدنية ومثلها الطبيعية في النفس الإنسانية[٦٤].

٧ـ كتاب سر النفوس: رسالة تدور حول شخص الإمام، وأنواع الأئمة من مستترين وظاهرين، ومتى يجوز الاحتجاب للإمام، ومتى يعلن الظهور[٦٥] ويظني أن هذه الرسالة لو وصلت إلينا لكنّا حجبنا الستائر المتراكمة عن بدايات الدعوة الفاطمية وعن شخصية الإمام (في الدور الأول) التي يشوبها كثير من الغموض[٦٦].

٨ـ كتاب نظم الأدلّة في أصول الملّة: يعتبر هذا الكتاب خلاصة اعتقاده الإسماعيلي. ويظني أنّ تأليف هذا الكتاب كان متأخراً قليلاً، أي بعد أن درس أصول المذهب وقواعد الدعوة في اليمن أو في مصر، وذلك لأن فكره غدا ناضجاً ومستوعباً لكثير من القضايا الفكرية والدينية والسياسية، خاصةً العقيدة القرمطية المتطرفة والمنشقة عن الفكر الاسماعيلي الأم[٦٧] ولسوف يبلور المسعودي رأيه كاملاً حول التطرف القرمطي ويضمنه كتابه «مروج الذهب» وذلك بنوعٍ من النقد الجارح والموضوعي معاً[٦٨] والمشوب بـ«التقية» في أحايين كثيرة.

أما مايحتويه كتاب «نظم الأدلة» فهو قد اشتمل على أصول الفتوى وقوانين الأحكام: كتيقن القياس، والاجتهاد في الأحكام، ووقع الرأي والإستحسان ومعرفة الناسخ من المنسوخ، وكيفية الإجماع وماهيته،

---

(٦٤) مروج الذهب ج١ ص٢٠

(٦٥) السابق نفسه ج٣ ص٤٢

(٦٦) حول فكرة الإمام عند الاسماعيلية يمكن مراجعة كتاب «عبيد الله المهدي» ص٧٧

(٦٧) حول علاقة القرامطة بالاسماعيلية ينظر: الحركات السرية في الإسلام ص١٠٩

(٦٨) يقول المسعودي: ولم يتم حج في موسم سنة ٣١٧هـ، هذا من أجل حادثة القرامطة، لعنهم الله» مروج الذهب ج٤ ص٣١٢ وفي ص١٨١ يصف معتقد القرامطة بالأراجيف.

ومعرفة الخاص والعام، والأوامر والنواهي، والخواطر والإباحة، ومناظرة أنباء الخصوم فيما نازعونا فيه وماهو محسوس وغير محسوس، من الكثيف واللطيف، وماقاله أهل النِّحْلة في ذلك[٦٩].

والمتبصر لمحتوى هذا الكتاب يجد العقيدة الإسماعيلية مبسوطة موضحة، حتى أننا نستشف مما ورد من تلخيص لمحتواه ـ على لسان المسعودي نفسه ـ بعض أسرار الدعوة الفاطمية المطورة للإسماعيلية والمتطورة بها حتى مرحلة الكمال البارزة في جلاء، خلال فترة الحاكم بأمر الله[٧٠] حيث امتزجت مسالك العرفان عبر التاريخ منذ فيثاغورس وهرمس المثلث بالحكمة وأفلاطون والمذاهب الصوفية المختلفة، مع فكرة الإسلام الأول، فكان التوحيد الإنساني، الذي وصفه الجنيد بقوله: هو معنى تضمحلُّ فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم، ويكون الله تعالى كما لم يزل[٧١]. وهذا ماوضحه المسعودي في كتبه المختلفة، وماتعلمه في مراكز الدعوة المنتشرة في أصقاع الأرض حينذاك.

ثالثاً: آثار في مواضيع مختلفة

المسعودي مؤلف موسوعي كتب في كل مناحي الأدب والعلم والفلسفة، وهو يشبه التوحيدي في مناهجه، وتبحره في معارف عصره، وكثرة تحصيله للعلوم. فهو يذكر أنّه ألف في «طب النفوس»[٧٢]، كما أنه عرج على موضوع الأحلام والرؤيا في رسالة دعاها «الرؤيا والكمال»[٧٣]، كذلك بحث علة حنين النفوس إلى الأوطان» في رسالة مطولة كما يذكر[٧٤]

(٦٩) مروج الذهب ج١ ص١٩

(٧٠) حول الحاكم بأمر الله الفاطمي، وحركة التطوير يراجع: د: ماجد عبد المنعم «الحاكم بأمر الله الخليفة المفترى عليه» مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٩م

(٧١) أبو نصر السراج الطوسي «كتاب اللمع» دار الكتب الحديثة بمصر، ص٤٩

(٧٢) مروج الذهب ج٢ ص١٥٨

(٧٣) السابق نفسه ج٢ ص١٥٩

(٧٤) السابق نفسه ج٢ ص٤٠

كما أنه تطرق إلى الحياة الاجتماعية ودور الزراعة في حياة الريف وذلك في كتاب «الريف»[٧٥]، كما أنه ذكر الأدلة والبراهين حول كيفية البحث عن الماء تحت سطح الأرض وكيف يقاس بُعد الماء عن سطح التربة وذلك في كتاب الفلاحة[٧٦] وفي نهاية كتابه مروج الذهب يعد أن يؤلف «وصل المجالس بجوامع الأخبار ومختلط الآثار» يضمنه فنوناً من الأخبار، وأنواعاً من ظرائف الآثار[٧٧]. ولكن المنية عاجلته فلبى نداء ربه سنة ٣٤٦هـ دون أن يحقق ماارتجاه.

رابعاً: آثار موسوعية:

وصل إلينا من كل ماألف المسعودي «موسوعة مروج الذهب ومعادن الجوهر» ومختصر هذه الموسوعة الهامة كتاب «التنبيه والإشراف»، أما باقي مؤلفاته فقد ضاعت وفقدت، أو هي مركونة في مكتبات مجهولة لم تجد بعد من يمسح عنها الغبار المتراكم منذ قرون سلفت[٧٨].

وقد أسهم «مروج الذهب» إسهاماً أساسياً، وكتاب «التنبيه والإشراف» على نطاق أضيق، بنقل المسعودي إلى الأجيال اللاحقة[٧٩] ففي القرن السابع يذكر الذهبي أن المسعودي صاحب مروج الذهب، وينتخب أمثلة يضمنها حديثه عن الرجل[٨٠].

مروج الذهب ومعادن الجوهر:

تنبع أهمية موسوعة «مروج الذهب» للمسعودي، من كونها لخصت

(٧٥) ذكره ميكيل ص٢٣٣

(٧٦) مروج الذهب ج١ ص١٤٧ ومابعدها

(٧٧) السابق نفسه ج٤ ص٢٩١

(٧٨) اقتبس الدكتور محمود اسماعيل فقرة من كتاب «الاستبصار» لمؤلف مجهول وذلك في ص٢٨ من حديثه عن الخوارج. نعتقد أن الكتاب المذكور هو نفسه كتاب المسعودي «الاستبصار في الإمامة» المفقود. (٧٩) جغرافية دار الإسلام ج١ ق٢ ص١٥

(٨٠) الذهبي - تذكرة الحفاظ ج٣ ص٨٥٧

أفكاره التي أجملها في كتابيه «أخبار الزمان» و«الأوسط»، ففي عهد المؤلف كان لضخامة هذين العملين واتساع مطلبهما ورحابة مداهما، جعل من تضعيفهما بالنسخ والتكثير، عملية شاقة مبهظة، فرأى-المسعودي-منَ الضرورة له ومن المنفعة للجميع، أن يلخصهما ويختر مافيهما من دقق المعلومات والفوائد، في كتاب واحد يقصره على القضايا العامة بشيء من التبسيط والاستطراد[٨١]. هذه القضية التي أثارها باربيه دي مينار، هي التي أوحت إليه بوضع كتابه مروج الذهب، الذي يُشبع فضول القارئ العادي، دون أن يعفي العالم والباحث المتقصي من الرجوع إلى مطولاته، فأخذ بتنفيذ مخطط موسوعته بهمة ونشاط سنة ٣٣٢هـ وهو تاريخ يحلو له أن يردده ويكثر من الإشارة إليه[٨٢] بشيء من الرضا والزهو، كما يرى باربيه دي مينار[٨٣]

ثم نراه قبيل وفاته بمدة قصيرة يضع نسخة ثانية من «مروج الذهب»، جديدة، منقحة، مزيدة-كاد يتضاعف معها حجم الكتاب-ولكن هذه النسخة لم تلق الاهتمام، لأن الأولى كانت قد غزت مكتبات العصر من عامة وخاصة، بأعداد كثيرة، وهي النسخة التي اعتمدها الكُتّاب والمؤرخون الذين جاؤوا بعد المسعودي وعولوا عليها[٨٤]. حتى أنّ المسعودي نفسه دعا القارئ إلى الإعتماد عليها قائلاً: فالمعول من هذا الكتاب على هذه النسخة دون غيرها[٨٥]

وفي سنة ٣٣٦هـ يذكر المسعودي أنه انتهى من تصنيف هذا السفر

(٨١) باربيه دي مينار-مقدمة الطبعة الفرنسية ص٩
(٨٢) مروج الذهب ج٣/ ٦٣ و٢٥٧
(٨٣) باربيه دي مينار-مقدمة الطبعة الفرنسية ص٩
(٨٤) السابق نفسه ص١٠
(٨٥) جغرافية دار الإسلام ج١ ق٢ ص١٦

الموسوعي العظيم وهو بفسطاط مصر، والغالب على أمر الدولة والحضرة أبو الحسن أحمد بن بُوَيه الديلمي المسمى معز الدولة[٨٦]

أما محتوى هذه الموسوعة القيمة فقد أجمله المسعودي بقوله: قد ذكرنا فيما سلف من هذا الكتاب أنواعاً من الأخبار، وفنوناً من العلم من أخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والملوك وسيرها، والأمم وأخبارها، وأخبار الأرض والبحار، ومافيها من العجائب والآثار، ولم نترك نوعاً من العلوم، ولافناً من الأخبار، ولاطريقاً من الآثار، إلا أوردناه في هذا الكتاب... من أخبار العجم والعرب والكوائن والأحداث في سائر الأمم[٨٧].

إذن: موضوع هذه الموسوعة العام، يمكن أن نصفه تحت ثلاث موارد رئيسة:

١ـ مايتعلق بالديانات التي سبقت الإسلام، ومنها تنبع وعلى تراثها يعتمد المسعودي في حديثه على بدء الخليقة وأخبارها، وأخبار الأنبياء وقصصهم حتى الرسول محمد(ص). وهو في حديثه عن العقائد والديانات التي سبقت الإسلام يتميز بالدماثة وحب الاطلاع، ويستغرب المرء توفيقه بين العقيدة الإسلامية والتقصي العلمي، ومرونته في اتصاله بالكفار[٨٨] فهو يتحدث عن الصابئة والمجوس والمزدكية وعباد النار وبيوتهم ومعتقداتهم بكل طلاقة وبحس الباحث العلمي والمحاور الذكي، دون تعصب لإسلاميته، وأهم مافي فكر

(٨٦) مروج الذهب ج٤ ص٢٩٠. ويوافق هذا التاريخ خلافة المطيع لله العباسي، إلا أن المسعودي لايذكره هنا بدوافع سياسية تؤيد أحمد بن بويه الذي حاول أن يؤسس دولة شيعية، وقد تحقق له ذلك في بلاد الديلم ثم زحف إلى بغداد سنة ٣٣٤ وخلع الخليفة
انظر تجارب الأمم وذيله ـ مسكويه ـ ج٢ ص٨٧

(٨٧) مروج الذهب ج٤ ص٣١٣

(٨٨) جغرافية دار الإسلام ج١ ص١٩

المسعودي هو ابتعاده عن إطلاق الشتائم واللعنات والاستخفاف بآراء الغير، وهي الأمور التي تعجُّ بها مؤلفات تاريخية تتحدث عن المعتقدات والعبادات والملل والنحل[٨٩]

٢ـ مايتعلق بأخبار العرب قبل الإسلام، ومصدر هذه المادة ومحتوياتها في «مروج الذهب» مرويات عبيد بن شريه عن أخبار اليمن[٩٠] كذلك اعتمد على أخبار وهب بن منبه[٩١] الذي ينسب إليه رواية أخبار حمير وقصصهم وقبورهم وأشعارهم، وتأتي أهمية وهب في أنّه كان أول من دمج الاسرائيليات بالأساطير اليمنية[٩٢] أما الفصل الهام الذي ذكر فيه المسعودي، ديانات العرب وآرائها في الجاهلية وتفرقها في البلاد[٩٣] فيبدو أنه اعتمد فيه بشكل واضح على أخبار كعب بن ماتع[٩٤] هذه الشخصية الأسطورية والغامضة، التي لها الفاعلية المباشرة في الكثير من الأحداث الهامة في تاريخ الإسلام الراشدي[٩٥] وربما فترة مُلك معاوية بن أبي سفيان أيضاً.

٣ـ مايتعلق بحياة الرسول وبعثته وغزواته، والمسعودي في هذا الأمر يعول على أصحاب السيرة والمغازي في أخباره عن هذه المادة، فهو يعتمد بصورة جلية على ماجمعه أبان بن عثمان (ت بين ٩٥ـ ١٠٥هـ)

(٨٩) أكثرهم غلواً في هذا البغدادي صاحب «الملل والنحل» و«الفرق بين الفرق»

(٩٠) وصلنا له كتاب «أخبار عبيد» وهو عبارة عن أجوبة لأسئلة طرحها عليه معاوية بن أبي سفيان تتعلق بتاريخ اليمن قبل الإسلام

(٩١) انظر له: التيجان في ملوك حمير ـ طبعة حيدر آباد.

(٩٢) فلوتن ـ الاسرائيليات في عهد بني أمية ـ ص٢٣٧

(٩٣) مروج الذهب ج٢ ص١٠٢

(٩٤) هو كعب الأحبار توفي سنة ٣٢هـ يهودي الأصل لم يؤمن بالنبي، له علاقة في مقتل عمر بن الخطاب انظر: الطبري ج٤ ص١٩١

(٩٥) خاصة علاقته في قضية مقتل الخليفة عمر بن الخطاب، وإغارة صدر عثمان بن عفان على أبي ذر الغفاري ونفيه أخيراً إلى صحراء الربذة. انظر الطبري ج٤ ص٢٨٣

وعروة بن الزبير (توفي سنة ٩٤هـ) خاصة فيما يتعلق بالفترة المدنية من حياة الرسول، وماعرف باسم المغازي[٩٦]

أما بالنسبة لما ورد في مروج الذهب من سيرة النبي الكريم، فيكاد يكون صورة موجزة من أبحاث الزهري[٩٧] وابن اسحاق وابن هشام[٩٨] ولكن بتركيز الأهمية على حياة الصحابة الذين كانوا الجذر الأول والأسبق لما عرف فيما بعد بشيعة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، أمثال: عمار بن ياسر[٩٩] وسلمان الفارسي (روزبة الأصفهاني)[١٠٠] وصُهيب والمقداد وجندب بن جنادة[١٠١] هؤلاء الذين أسسوا القاعدة الصلبة للإسلام الاجتماعي المبني على العدالة وإحقاق الحق لأصحابه[١٠٢]. وهذه الفكرة هي التي اعتنقها صاحبنا المسعودي فيما بعد وأبرزها واضحة جلية في موسوعته مروج الذهب ولا تكاد تخلو منها صفحة واحدة دون التذكير فيها أو الإشارة إليها، وهذه خطة قد التزم بها ونذر نفسه للدفاع عنها يقول «وكنا قد شرطنا على أنفسنا في صدر كتابنا هذا، أن نذكر مقاتل آل أبي طالب،

(٩٦) وبحكم منزلةعروة الاجتماعية ولقرابته من عائشة أم المؤمنين فقد حصل على معلومات من ينابيعها الأصلية، وقد ذكر أن له كتاباً في المغازي ورد ذكره عند عدد من المؤرخين» التاريخ العباسي ص٥٠٣

(٩٧) الزهري: هو محمد بن مسلم بن شهاب، ويعتبر المؤسس الحقيقي لفن السيرة توفي سنة ١٢٤هـ

(٩٨) له كتاب السيرة النبوية ووفاته سنة ٢٥٠هـ كما يقرر صاحب تاريخ مكة ـ الفاكهي ـ

(٩٩) عمار بن ياسر قتل في صفين وله ٩٣ سنة وللنبي الكريم أحاديث كثيرة في تمجيد عمار مثل: اهتدوا بهدي عمار بن ياسر» وقوله(ص) مالهم ولعمار؟ يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار» انظر: النزاع والتخاصم بين أمية وهاشم ـ للمقريزي ص٤٣

(١٠٠) سلمان الفارسي پاك و[تعني بالفارسية الطاهر النظيف] الذي وصف الرسول الكريم علمه بقوله: «أدرك سلمان العلم الأول والآخر» أي علم الماضي والمستقبل» شخصيات قلقة في الإسلام ـ ص١٨ (٧) جندب بن شنادة هو أبو ذر الغفاري، أصدق أهل زمانه.

(١٠١) من المعروف أن جميع هؤلاء الصحابة كانوا من الفقراء. انظر في تفصيل ذلك: الصلة بين التصوف والتشيع. ص٢٣ ـ ٨٣

(١٠٢) مروج الذهب ج٤ ص٢٧٧

وماكان من أمرهم من قتل أو حبس أو ضرب[١٠٣] . وتأتي أهمية معلوماته في هذا المنحى من كونها وصلتنا في صورتها الحقيقية دون تحيز أو انتصار لفئة على أخرى، بل هي كما ذكر: ماحكيت عن الناس إلا مجالس أخبارهم، وليعلم من نظر فيه (مروج الذهب أني لم أنتصر فيه لمذهب، ولاتحيزت إلى قول[١٠٣]

ونضيف إلى هذه المادة، ماكتبه عن تاريخ الخلفاء من بني أمية وبني العباس، وهذا القسم يبدو أنّه مجرد مدخل لتوضيح أفكاره ومعتقده وليبرز مظالم السلاطين والحكام وماعانت الأمة من جورهم وبطشهم، وماعدا ذلك - من هذه المادة - فليس سوى سرد مُمل لامرح فيه ولاحياة، لأسماء خلفاء وحكام وولاة وتواريخ تنفر العين منها، نجد أمثلتها في كل المؤلفات التي أرخت للخلافة والخلفاء[١٠٤] . السالفة واللاحقة لمروج الذهب. وهو في كل هذه المادة التزم خطة لم يحد عنها[١٠٥] إذ يذكر سنة البيعة لفلان الخليفة ومكانها، ومدة خلافته، ثم وفاته أو خلعه، ومكان قبره، وبعد ذلك يذكر فصلاً بعنوان لُمع من أخبار فلان وسيره ونوادر من بعض أفعاله، وماجرى في أيامه من أحداث. ليصل كل ذلك بـ«المدخل» الأساسي لموضوعه، وهو «وصف لمقاتل الطالبيين»[١٠٦] وهو هنا يتعاطف بشكل مثير مع الحدث، فيبدأ بذكر سنة الخروج، ثم يعدد بعض الأسباب المباشرة لها، ومكان خروج هذا الطالبي، وهو في كثير من الأحيان يصف شخصه وعلمه وورعه وجلده أمام جبروت السلطان، فهو يروي قائلاً: وظهر في هذه

---

(١٠٣) مروج الذهب ج٤ ص٢٩١

(١٠٤) مثل كتاب القلقشندي «مآثر الإنافة في معالم الخلافة»

(١٠٥) إلا في حديثه عن المطيع لله فقد ذكر «ولم نفرد بجوامع تاريخ المطيع باباً مفصلاً عن أخباره كإفرادنا لغيره مما سلف ذكره في هذا الكتاب لأنّا في خلافته بعد» مروج الذهب ج٤ ص٢٧٧

(١٠٦) اعتمد الأصفهاني في كتابه «مقاتل الطالبيين» على ماأورده المسعودي من معلومات.

السنة ـ وهي سنة ثمان وأربعين ومائتين ـ بالكوفة، أبو الحسن يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن عبد الله . . . . بن جعفر بن أبي طالب الطيار، وأمه فاطمة بنت الحسين بن . . بن أبي طالب الطيار، وقيل أن ظهوره كان بالكوفة، فقُتِل وحُمِلَ رأسه إلى بغداد وصلب، فضجّ الناس من ذلك؛ لما كان في نفوسهم من المحبة له؛ ولأنّه أظهر العدل والإنصاف، والتورع عن أخذ شيء من أموال الناس، واستفتح أموره بالكفّ عن الدماء، وكان ظهوره لذلٍّ نزل به، وجفوة لحقته، ومحنة نالته من المتوكل وغيره من الأتراك[١٠٧]

فن المسعودي الأدبي:

ذكر القدماء تعريفاً للأديب بأنه «هو الذي يأخذ من كل علم وفن بطرف»[١٠٨]، ومايزال بعضهم يردد مع ابن قتيبة «ومن أراد أن يكون عالماً فليطلب فناً واحداً، ومن أراد أن يكون أديباً فليتسع في العلوم»[١٠٩]

ومفهوم الأديب وكلمة ابن قتيبة هذه تنطبقان على المسعودي كل الإنطباق، فموسوعته «مروج الذهب» والآثار الكثيرة والمتعددة التي خلفها، وتعدد منابع ثقافته الموسوعية، تدل على أنه كان أديباً بكل معاني كلمة الأديب في ذلك الزمن.

وقد تلازم ذلك في شخص المسعودي مع المخيلة الواسعة، والتي تستعرض دفعة واحدة، موضوعات متعددة: التاريخ والجغرافيا وأجناس البشر وعروقهم ودولهم وملوكهم، والأديان والعلوم والفنون، والتقاليد والأعراف والمرويات البشرية والأقاصيص الشعبية، فقد اقتبس كثيراً وحفظ كثيراً، وهو حريص كل الحرص أن يُطلع قارئه على كل مايعرف أو مابلغه خبره من علم وتجربة[١١٠] وهذا بظني أهم ميزة في شخصية الأديب الموسوعي.

---

(١٠٧) مروج الذهب ج٤ ص٦٣

(١٠٨) مروج الذهب ج٤ ص٦٣

(١٠٩) ابن قتيبة ـ أدب الكاتب ـ ص١٥

(١١٠) مقدمة الطبعة الفرنسية ـ مروج الذهب ج١ ص٨

ولكن ماهي الخصائص العامة للتأليف الموسوعي عنده؟

تنمُّ قراءة كتب المسعودي التي وصلت إلينا، عن ثقافة الرجل العالية، وإطلاعه على أفكار عصره، ومقدرته في الوصول إلى منابعها الأصلية، ويبدو لنا أنه كان يعرف ويتقن الحديث والقراءة لأكثر من لغة. وفي مروج الذهب إشارات إلى معرفته الفارسية[١١١] وكذلك اليونانية[١١٢] وفي فقرة من مروج الذهب قال: رأيت في بعض البرابي كتاباً تدبّرته؛ فإذا فيه «احذروا العبيد المعتقين، والأحداث المفترين، والجند المتعبدين» قال: ورأيت في بعضها كتاباً تدبّرته فإذا فيه «يقدر المقدور والقضاء يضحك» ثم ذكر أنّ هذه البرابي بمصر من صعيدها وغيره باقية إلى هذا الوقت، وفيها أنواع الصور[١١٣] لكن ماهي هذه اللغة التي قرأ بها تلك الحكم؟ لانزال نجهل ذلك لجهلنا بحياة المسعودي الأولى، وأين تعلّم وعلى من أُجيز له العلم. ويرجح هذه النتيجة تلك الأسفار التي جاب العالم بها، خاصة وأنه وصل إلى بلاد غير إسلامية[١١٤] ولم يذكر مرة أنّ لغة القوم كانت عائقاً أمام تواصله مع الناس، ولم يذكر أيضاً أنّ لغة الإشارة أو الحركة كانت سبيله في ذلك، بل على العكس كان دائماً يذكر، وقلت لهم، أو وقال أحدهم لي، وسألوني، وحدثتهم.... الخ وهذا مايدعم كون المسعودي يعرف ليس اللغات المعروفة في زمنه، بل حتى تلك البعيدة كالروسية والصينية ولغة الأحباش.

أما الخصائص العامة لمؤلفاته فيمكن إجمالها بالتالي:

١ـ المعاينة: كان المسعودي لايتحدث عن شيء إلا بعد معاينته، ولذلك سعى في طلب المشاهدة وتجشم عناء رحلات طويلة بغية الرؤية. يقول: وقد غلط قوم زعموا أن البحر الخزري يتصل ببحر مايطس، ولم أر

---

(١١١) مروج الذهب ج١ ص٣١٤

(١١٢) مروج الذهب ج٢ ص١٧٧

(١١٣) مروج الذهب ج١ ص٣٩٩

(١١٤) مثل مملكة اللان والخزر وجبل القبخ

ذلك . . . . ولست أدري كيف ذلك، ومن أين قالوه؟ أمن طريق الحدس أم من طريق الاستدلال والقياس؟ ولم أترك ممّن شاهدت من التجار ممّن له أدب وفهم إلا سألته عن ذلك[١١٥]

٢ ـ السماع : كان المسعودي يتسقط الأخبار عن الأمور الغريبة التي يطالعها، وعن الأساطير والمزاعم التي ذكرها الكُتّاب في مؤلفاتهم، فهو يفند أوهام الجاحظ في حديثه عن الكركدن «وقد زعم عمرو بن بحر الجاحظ أن الكركدن يحمل في بطن أمه سبع سنين، وأنه يخرج رأسه من بطن أمه فيرعى، ثم يدخل رأسه في بطنها، فبعثني هذا الوصف على مسألة من سلك تلك الديار من أهل سيراف وعُمان، فكل يتعجب من قوله إذا أخبرته بما عندي من هذا وسألته عنه، ويخبرني أن حمله وفصاله كالبقر والجواميس، ولست أدري كيف وقعت هذه الحكاية للجاحظ، أمن كتاب أو مُخبر أخبره بها؟[١١٦]

٣ ـ القراءة : لدى المسعودي رغبة جامحة نحو القراءة، إذ يبدو أنه يُقدم عليها بنهم، وشعاره في ذلك ماقالته الحكماء «الكتاب نعمَ الذخر» يقول عن فضل الكتاب[١١٧] هو يجمع لك الأول والآخر والغائب والحاضر والناقص والوافر والشاهد والغائب والبادي والحاضر، والشكل وخلافه، والجنس وضده وهو ميت ينطق عن الموتى، ويترجم عن الأحياء، وهو مؤنس ينشط بنشاطك، وينام بنومك . . . . هو المعلم الذي لايجفوك، وإن قطعتَ عنه المائدة، لم يقطعْ عنك الفائدة»

هذه القراءة وحب الكتاب، وخطه الوافر في مواكبة الحركة الثقافية بقسميها : التأليف والترجمة، طبعت كتب المسعودي وثقافته بالطابع الموسوعي .

(١١٥) مروج الذهب ج١ ص١٤٢ ومابعدها .
(١١٦) السابق نفسه ج١ ص١٩٤
(١١٧) مروج الذهب ج٢ ص٤١

وكل ذلك تلازم عنده بمجاراة من سبقه من العلماء الكبار يقول:

«وكان مما دعاني إلى تأليف كتابي هذا في التاريخ، وأخبار العالم، ومامضى في أكناف الزمان.... محبَّة احتذاء الشاكلة التي قصدها العلماء، وقفاها الحكماء، وأن يبقى للعالم ذكراً محموداً، وعلماً منظوماً عتيداً»[١١٨] يضاف إلى هذه العوامل، تلك النهضة التي برزت في عهد المأمون، حيث ترجمت ثقافات الأمم الأخرى ومعارفها، كالفارسية والهندية واليونانية وغيرها.

وإن كنا نعتقد أن المسعودي قد اطلع على كنوزها قبل مرحلة الترجمة، إذ أنه من الواضح أنه كان يعرف أكثر من لغة قديمة كالسريانية والفارسية القديمة (الفهلوية) وحتى القبطية المصرية. فقد ورد في مروج الذهب:

«ورأيت في مجمع الصابئة بمدينة حران مكتوباً على مدقة الباب بالسريانية قولاً لأفلاطون وهو «من عرف ذاته تأله»[١١٩].

ويذكر أنه وجد على حجر في بلاد الصين مكتوب «هذه بئر تؤدي إلى مخزن الكتب وتاريخ الدنيا وعلوم السماء وماكان فيما مضى من الدهر ومايكون» وذكر أن هذا مسجل بقلم قديم أراه بقلم المسند[١٢٠] وماهو قلم المسند؟!

هذه الأقوال وأخرى غيرها أوردها المسعودي في جملة حديثه عن لغات الشعوب تدل بكل وضوح أنّه كان يتقن الحديث والكتابة بأكثر من لغة عالية.

٤ـ الشك وإعمان العقل: سبق العرب ديكارت (ت ١٦٥٠م) بمئات

---

(١١٨) السابق نفسه ج١ ص٢٠

(١١٩) السابق نفسه ج٢ ص٢٣٨

(١٢٠) السابق نفسه ج٢ ص٢٤١

السنين في منهج (الشك طريق إلى اليقين) الذي يعزى إليه أنه بحث فيه أو اخترعه[١٢١] ويتلخص هذا النهج العلمي، بالقواعد التالية[١٢٢]:

أولاً: أن يُطهر الباحث عقله في بدء بحثه من معلوماته السابقة، إمعاناً في النزاهة، ورغبة في توقي التأثر بأفكار سابقة، وأملاً في التوصل إلى الحقيقة.

ثانياً: أن يكون الشك المنهجي سبيلاً إلى التفكير الذي يزاوله صاحبه بإرادته.

ثالثاً: الشك في الحواس أداة للمعرفة اليقينية، وهنا يبدأ دور إعمال العقل.

رابعاً: الوصول بالشك إلى اليقين، وبالتالي ردٌّ للعقل سلطانه.

وصاحبنا المسعودي تعلم هذا المنهج العلمي من الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، إذ أنه قرأ مصنفاته وأعجب بها واستشهد بها كثيراً[١٢٣] مع العلم أنه كان يكره الجاحظ كرهاً شديداً كما يرى شارل بيلات[١٢٤] وقد ظهر منهج الشك جلياً في مروج الذهب خاصة في حديثه عن الحيوانات وعجائب المخلوقات والقول في الهواتف والجن والغيلان، ففي الدليل على حدوث العالم يقول: إذ قد وضح أنّ الأشياء مُحْدَثَة لكونها بعد أن لم تكن فلا بدَّ لها من محدث هو بخلافها لاشكل له ولا مثل، لأنّ العقل لايقيم لشيء مثلاً حتى يعلم له قدراً ووزناً، ويعادله بمثله وشكله وتعالى جلَّ وعزّ من لاتعبِّر عن ذاته اللغات، وتعجز العقول أن تحصره بالصفات وتدركه بالإشارات، أو يكون ذا غايات ونهايات[١٢٥].

---

(١٢١) دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي ص٢٣٦

(١٢٢) المنطق الحديث ومناهج البحث ص١٦٣

(١٢٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة (جاحظ)

(١٢٤) الجاحظ في البصرة ص٢٠١

(١٢٥) مروج الذهب ج٢ ص٢٥٩

وهو يرى أنّ الشك ضروري لكل معرفة يقول في كتاب التنبيه: إن أول واجب ألزمت نفسي به هو الشك، لأنّ إمعان العقل إن لم يسبقه شك كان تحصيل حاصل[١٢٦].

وطالب الحق عند المسعودي، ليس من يستقي حقائقه من المتقدمين، ويسترسل مع طبعه في حسن الظن بكتاباتهم، بل عليه أن يشك فيما قدموه، ويمعن النظر فيما قالوه، حتى تتكشف له أخطاؤهم، وتبرز هذه الخاصيّة في مؤلفاته حين يتحدث عن أولئك الذين ألفوا قبله في التاريخ والأخبار ممن سلف وخلف، فهو يوجه النقد لثابت بن قرة الحراني ـ لأنه كما يرى ـ انتحل مـاليس من صناعته، واستنهج مـاليس من طريقته، وأن عيبه في كتابه «خروجه عن مركز صناعته، وتكلف ماليس من مهنته»[١٢٧].

والمسعودي ينتقد الجاحظ ويسفّه معلوماته، خاصة تلك التي تتعلق بالمعاينة والتجربة والمشاهدة فهو يتحدث عنه قائلاً: وزعم عمرو بن بحر الجاحظ أن نهر مهران الذي هو نهر السند من نيل مصر، ويستدل على أنه من النيل بوجود التماسيح فيها، فلست أدري كيف وقع له هذا الدليل، وذكر ذلك في كتابه المترجم بكتاب «الأمصار وعجائب البلدان»[١٢٨] وهو كتابٌ في نهاية الغثاثة، لأنّ الرجل لم يسلكْ البحار، ولاأكثر الأسفار، ولاتقرّى المسالك والأمصار، وإنما كان حاطب ليل، ينقل من كتب الوراقين[١٢٩].

ولم يقتصر نقد المسعودي لمن سبقه على كشف الهنات والأغلاط فحسب، بل أثنى عليه الكثير ممن سبقوه فهو ينعت ابن خرداذبة (٢٠٥ ـ ٢٨٠هـ) بقوله: كان إماماً في التألف متبرعاً في ملاحة التصنيف، . . . ،

(١٢٦) التنبيه والإشراف ص١٤٢

(١٢٧) مروج الذهب ج١ ص٢٥

(١٢٨) ذكره طه الحاجري بعنوان «كتاب البلدان» ص٥٦

وإذا أردت أن تعلم صحة ذلك فانظر إلى كتابه الكبير في التاريخ فإنه أجمع هذه الكتب جداً، وأبرعها نظماً وأكثرها علما[١٣٠]. وكذلك أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب (٢٧٠ - ٣٣٧هـ) فإنه كان حَسَنَ التأليف، بارع التصنيف، موجزاً للألفاظ، مقرباً للمعاني، وإذا أردت علم ذلك فانظر في كتابه المترجم بالخراج[١٣١]

والمسعودي معجب أشد الإعجاب بالطبري، وهو على حق في ذلك، إذ أنّ الطبري كان وسيبقى أعظم علماء الإسلام في التفسير والتاريخ، وكيف لايكون كذلك؟ وهو فقيه عصره، وإليه انتهت العلوم في الفقه والتشريع.

وعندما يتحدث عن تاريخه يصفه بالزاهي على المؤلفات، الزائد على الكتب المصنفات، فقد جمع أنواع الأخبار، وحوى فنون الآثار، واشتمل على صنوف العلم، وهو كتاب تكثر فائدته، وتنفع عائدته[١٣٢].

ثبت بأهم المصادر والمراجع

أولاً - المصادر

١ - ابن تغري بردي (أبو المحاسن يوسف) «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة» دار الكتب ١٩٣٣

٢ - ابن خلكان (أحمد بن محمد) «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان» تحقيق إحسان عباس - دار صادر (د . ت)

٣ - ابن فضلان (أحمد) «رسالة ابن فضلان» تحقيق سامي الدهان وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٧

٤ - ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم) «أدب الكاتب» تحقيق محي الدين عبد الحميد

(١٣٠) السابق نفسه ص٢٢

(١٣١) السابق نفسه ص٢٤

(١٣٢) السابق نفسه ص ٢٣

مطبعة السعادة بمصر ط٤ـ ١٩٦٣

٥ـ ابن النديم (محمد بن أبي يعقوب) «الفهرست» طهران ١٩٧١

٦ـ البغدادي (عبد القاهر) «الملل والنحل» تحقيق البير نصري نادر ـ دار المشرق بيروت ١٩٨٦

٧ـ الذهبي (محمد بن أحمد) «تذكرة الحفاظ» طبعة الهند ١٣٣٣هـ

٨ـ الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم) «الملل والنحل» مطبوع على هامش «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم الظاهري ـ دار المعرفة ط٢ بيروت ١٩٧٥

٩ـ الحلي (الحسن بن يوسف «الألفين في إمامة أمير المؤمنين» النجف الأشرف ١٣٧٢هـ

١٠ـ الطبري (محمد بن جرير) «تاريخ الرسل والملوك» دار المعارف بمصر (سنوات مختلفة)

١١ـ الطوسي (أبو نصر السراج) «كتاب اللمع» دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٦٠

١٢ـ المسعودي (علي بن الحسين «مروج الذهب» دار الأندلس ط٢ بيروت ١٩٧٣

المسعودي «التنبيه والإشراف» مكتبة خياط بيروت ١٩٦٥

١٣ـ المقريزي (أحمد بن علي) «النزاع والتخاصم بين أمية وهاشم» دار النهضة بمصر ١٩٣٧

١٤ـ مسكويه (أحمد بن محمد) «تجارب الأمم» القاهرة ١٩١٤

١٥ـ وهب بن منبه «التيجان في ملوك حمير» حيدر آباد ١٣٤٧هـ

١٦ـ ياقوت الحموي «معجم الأدباء» طبعة مصر ١٩٠٩م

ثانياً ـ المراجع العربية:

١ـ د: توفيق الطويل «في تراثنا العربي والإسلامي» سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٥

٢ـ حسن ابراهيم حسن «عبيد الله المهدي» مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٧

٣ـ د: سامي مكارم «أضواء على مسلك التوحيد» دار صادر بيروت ١٩٦٦

٤ـ د: سهيل زكار «التاريخ العباسي والأندلسي» المطبعة الجديدة دمشق ١٩٨٨
سهيل ذكار «تاريخ الخلافة العباسية» أملية جامعة دمشق للعام ١٩٧٩ـ١٩٨٠
٥ـ د: زكي محمد حسن «الرحالة المسلمون في العصور الوسطى» مطبعة النهضة بمصر ١٩٤٥
٦ـ د: طه الحاجري «الجاحظ» دار المعارف ـ القاهرة ١٩٥٨م
٧ـ عارف تامر (محقق) «خمس رسائل إسماعيلية» دار الإنصاف بيروت ١٩٦٥
٨ـ د: عبد الرحمن بدوي «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي» بيروت ١٩٥٦
عبد الرحمن بدوي «شخصيات قلقة في الإسلام» دار النهضة العربية في القاهرة ١٩٦٤
٩ـ كامل مصطفى الشيبي «الصلة بين التصوف والتشيع» دار المعارف بمصر ١٩٥٩
١٠ـ د: ماجد عبد المنعم «الحاكم بأمر الله الخليفة المفترى عليه» مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٩
١١ـ د: محمد عبد الله براز «مدخل إلى القرآن الكريم» دار القلم ط٢ الكويت ١٩٧٤
١٢ـ محمد علي الصوري «أبو ذر الغفاري» المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٧٩
١٣ـ د: محمود قاسم «المنطق الحديث ومناهج البحث» ط٤ القاهرة ١٩٦٦

ثالثاً: المراجع المترجمة

١ـ أندريه ميكيل «جغرافية دار الإسلام البشرية» ترجمة ابراهيم خوري وزارة الثقافة ١٩٨٣
٢ـ أدم متز «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» دار المعارف بمصر ١٩٤١
٣ـ دي خويه «مدخل إلى المكتبة العربية» ليدن ج٨ (المسعودي)
٤ـ شارل بيلات «الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء» ترجمة ابراهيم الكيلاني

دمشق ١٩٦١
٥ـ شارل بروكلمان «تاريخ الأدب العربي» ترجمة عبد الحليم نجار
٦ـ ش. بلاشير «مدخل إلى القرآن» دار المعرفة بيروت ط٢ ـ ١٩٧٣م
٧ـ فان فلوتن «السيادة العربية والاسرائيليات في عهد بني أمية» القاهرة ١٩٦٥
٨ـ كراتشكوفسكي «تاريخ الأدب الجغرافي العربي» ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم القاهرة ١٩٦٣
٩ـ مجموعة من المستشرقين «أبحاث للمستعربين السوفيت» الكتاب الأول موسكو ١٩٨٦
١٠ـ الموسوعة الإسلامية ليدن ١٩٣٤ والجزء الثالث من ط دار النهضة ترجمة ثابت الفندي.
١١ـ مقدمة الطبعة الفرنسية لمروج الذهب كتبها: باربيه دي مينار وترجمها يوسف داغر ـ بيروت ١٩٦٥
١٢ـ مقدمة «دي خويه» لكتاب التنبيه والإشراف ليدن ١٨٩٤ ترجمة دار خياط بيروت ١٩٦٥
١٣ـ مقدمة «شارل بيلا» لكتاب مروج الذهب ترجمة الجامعة اللبنانية بيروت ١٩٦٠

رابعاً: المخطوطة

١ـ الفخري (علي بن محمد بن عبد الله) مخطوط كتاب «تلخيص البيان في ذكر فرق أهل الأديان» في معهد الاستشراق بمدينة لينينغراد تحت رقم (ف٦٢٩) عدد الصفحات ٤٩ ورقة مكتوبة بخط النسخي بقلم حسن بن محمد التفتازاني سنة ١١٢٧هـ

❋ ❋ ❋

أصوات جديدة في القصة القصيــرة في ســـورية

محمد منصور

في المشهد القصصي في سورية، تبرز بين الحين والآخر أصوات جديدة، يشير إنتاجها إلى بعض الملامح الخاصة... سواء على صعيد التعامل مع اللقطة القصصية، أو على صعيد الموضوعات التي يحاول هذا النتاج مقاربتها من زاوية رؤياً جديدة.

(*) - محمد منصور: باحث وناقد من سورية، له إسهامات عدة في الصحافة المحلية والعربية.

ثمة أصوات تكتفي أحياناً بالتحليق مع السرب، فتجد خيارها في شكل فني مطروق ومألوف... وثمة أصوات أخرى ترى في الكتابة مشروعاً غير منجز، ومغامرة لاتنتهي... ومثلما تتفاوت إمكانات المغامرين ومواهبهم تختلف كذلك درجة نجاح هذه المغامرة أو تلك.

في كل الأحوال نحن أمام أصوات جديدة تختبر، وتجرّب، وغالباً ما يسقطها النقد من متابعاته، أو يتهيّب تجاهها الناقد إما بحسن... أو بسوء نية!!

الدراسة التالية كانت محاولة للدخول في أجواء المجموعة القصصية الأولى لأربعة كتاب شباب هم: غالية قباني، إبراهيم العلوش، كوليت نعيم بهنا، يوسف قندلفت. لاتهدف هذه القراءة النقدية إلى المقارنة بين ما أنتجه هؤلاء، بقدر ما تطمح إلى تسليط الضوء على تجاربهم ومغامراتهم في بواكيرها الأولى.

١- «حالنا وحال هذا العبد»[1] لغالية قباني

- ثمة فارق كبير بين القصة، التي تختزن لقطة من الحياة، وقد أضاف إليها الكاتب شيئاً من الطرافة، أو الشاعرية، مع القدرة على استنباط أسلوب القص المناسب لرواية الحدث... وبين القصة التي تضيف إلى كل هذه الأشياء، استنباط زاوية رؤية أعمق للحياة، وأقدر على الولوج في صراعاتها اليومية الحقيقية... والإمساك بنبض الألم المكبوت، وهو يغفو تحت سطح بلادتنا الراكدة وهدوءنا المستعار.

من هذا الفارق الجوهري الهام، تكتسب مجموعة غالية قباني القصصية الأولى «حالنا وحال هذا العبد» أهميتها، وميزتها، وعنصر اختلافها الإبداعي عن السائد في المشهد القصصي... بل، والثابت في أحيان كثيرة. فهاهنا نحن أمام قصص تجيد فن الغوص في العمق سواء كان هذا العمق ذاتياً - فردياً... أو اجتماعياً عاماً... وسواء تقاطع الذاتي مع

الاجتماعي في الجراح والندوب . . . أو انفصل كل منهما عن الآخر، كما يبدو لنا للوهلة الأولى.

• لا شيء مثير أو استثنائي !!

- تغوص غالية قباني في العمق، وهي تراقب أكثر المشاهد عبوراً في حياة يومية مكتظة باللهاث، والتفاصيل المجانية، والهذر إلى درجة الغثيان في قصة «ما قاله مذيع النشرة» لاشيء مثير أو استثنائي كما تقول القصة بدايةً، لاشيء غريب أو غير مألوف: سيارة أجرة، تقل خمسة أشخاص، أربعة ركاب وسائق، يستمعون إلى نشرة أخبار من إذاعة بلد بعيد، تتحدث عن أشياء كثيرة، منها: اعتقالات سياسة واسعة في البلد الذي يعيش فيه هؤلاء العابرون، وعن احتجاجات لمنظمة العفو الدولية . . . و . . . وفجأة: يتبادلون الاتهامات الصامتة، شبهة الخيانة وكتابة التقارير، بافتراض غير مبني سوى على الخوف!!

تقبض الكاتبة هنا على اللحظة العابرة، لتكشف ببراعة ووضوح وحس مرهف، حجم المفارقة الإنسانية الطارئة؛ إنه الخوف الذي تشبث في ثياب هؤلاء، حين يندس صوت المذيع الغريب بين أرواحهم، فتتجمّد انشغالاتهم اليومية، ويطلق الارتعاشات المخفية فيهم!!

وفي القصة التالية «صورة»: لقطة لبيت مسوّر لعائلة متوسطة الدخل، اصطفت ثلاث سيارات، أمامه، ووقفت خادمة ذات ملامح آسيوية تسند ظهرها إلى الدرفة المغلقة منه، وكان خادم آخر يتبع البيت نفسه، يغسل واحدة من السيارات!!

- ومن خلال هذه الصورة - اللقطة، الروتينية اليومية، العابرة مرة أخرى، التي قد لاتثير الانتباه، تبني الكاتبة قصتها المدهشة، وتنفذ من خلال لعبة افتراضية، إلى شبكة العلاقات الاجتماعية والإنسانية، التي تحكم المحيط الذي أنتج هذه الصورة. وبكشافة لاتفصح عن كل مايمور في العمق، تستعرض الكاتبة الاحتمالات التي قد تثيرها هذه الصورة . . .

سواء نشرت في كتاب الصف الرابع الابتدائي مغفلة التعليق، أو في صحيفة يومية مذيلة بتعليق مسبق الصنع . . . لتنتهي أخيراً إلى شخصيات تحوك مونولوجها الداخلي وحيدة . . . وإلى حالة من تكوّم الأحاسيس في مكان ظليل، تتسرّب بين الألوان، والظلال، من هذا الفراغ اللامتناهي من الخواء، واليباس، والقطيعة التي تجعل من اللقطة، الممكنة الحدوث، فريدة حقاً!!

• بين الاجتماعي والسياسي:

– ثمة هاجسان أساسيان يختصران الفضاء الدرامي لهذه المجموعة: الحاجة إلى الطمأنينة، بماتعنيه من حرية وأمان، وكرامة إنسانية مصانة، وشجاعة تتأصل في النفوس فلا يلقي بها أصحابها من نوافذ سيارة عابرة . . . والحاجة إلى الحنان والحب، باعتبارهما الدفء الذي سيرمم أرواح هذه الشخصيات المنهكة، والمكومة، ويطلق إسار مشاعرها الصافية النبيلة. في قصة «الزغاريد الأخرى بعيدة» شابة جميلة تنتظر إصلاح سيارتها في محطة ومن خلال هذا الحدث البسيط، يتدفق شلال المشاعر والانفعالات في وسط ساكن تتناوبه أشجان الصمت والانتظار، وتختصر الكاتبة كل هذه اللحظات المتوقدة – الحارة – الأحادية في السطور التالية التي تكشف جوهر الرؤية، وعنصر التأزم:

«زغاريد فرح تتجدد، وحنان يشع من كل جسدها. حتى حين ناولت العجوز النقود لاحظ حنو أصابعها . . . وهو منذ ثمان سنوات افتقد الكثير منذ أن غادر بلقيس والصغار. التقاهم أكثر من مرة، لكن الفترة الفاصلة بين لقاء وآخر، يبست في داخله أشياء كثيرة. صار مجرد إنسان يتعامل مع أجهزة محطة البنزين، وبه جوع لحنان ما . . فلسيتقبل المطر، وليتنعش قليلاً».

– لايفترق الوجع الشخصي عن أوجاع المجتمع، ولاينفصل الهم الاجتماعي عن الواقع السياسي في المجموعة . . . تبدو السياسة باعتبارها

محاولة لإلغاء مجتمع ومصادرة فرد، حاضرة في خلفيات معظم اللقطات القصصية، إن لم تكن هي محور اللقطة نفسها كما في القصة التي حملت المجموعة عنوانها «حالنا وحال هذا العبد» التي تحاول أن تبني صورة نموذجية للمواطن العربي المستلب، المهزوز في الأعماق، وقد تعطلّت إنسانيته، قبل أن تتعطل فعاليته وقراره . . . فبدا كياناً بلا ملامح ولا آمال أو طموحات.

أما في قصة «كنزة لأبي مجد» فالواقع السياسي حاضر في يوميات بيت لايكف عن افتقاد الزوج والأب السجين، وفي شيخوخة الزوجة المبكرة التي داهمتها قبل الأوان، وفي الانتظار الذي صار جزءاً من حياة الأسرة . . . وفي مشروع الكنزة التي تجمّع أم مجد غرزاتها، مثلما تجمّع الحروف والكلمات في جو ر الصمت الكثيب.

• **الهاجس** الفني:

– على أن الواقع السياسي الذي يلقي بظلاله بوضوح على بعض قصص المجموعة، لاينال من فنيتها، ولايكاد يؤثر في قليل أو كثير، على كثافة وشاعرية الإنساني فيها بعيداً عن الشعارات وسطوة الإيديولوجيا . . . ففي القصة التي أشرنا إليها أخيراً «كنزة لأبي المجد» يغدو غياب الرجل حدثاً من الماضي دون الخوض في أسبابه أو ظروفه وملابساته . . . إذ أن التركيز يجري أساساً على الواقع الإنساني الذي خلقّه هذا الغياب، ومدى مرارته وقسوته.

ويبدو الشكل الفني في هذه القصص، هاجساً أساسياً وأصيلاً من هواجس الكاتبة . . . وهو يشير إلى تمكّن لافت من تقنيات الكتابة القصصية، وقدرة على التنويع والتجريب والابتكار . . .

تتقاطع الضمائر وتتبدّل محاور الرؤية في المادة السردية غير مرة، وسواء استخدمت الكاتبة ضمير المخاطب، أو ضمير المتكلم، فإن المونولوج الداخلي للشخصيات يبرز بوضوح من خلال هذا الفيض من المشاعر والانفعالات الشخصية التي تفرض نفسها حتى على الراوي المحايد أحياناً.

اللقطة القصصية غالباً تفرض شكلها الفني ومساراتها، كما في قصة

«حيثيات بلاغ لم يكتمل» التي يقوم بناؤها على الإصوات المتعددة والشهادات والإفادات التي تحاول تفسير ملابسات هذا البلاغ، دون تدخّل مباشر من قبل الكاتبة أو الراوي. أما في قصة «حالنال وحال هذا العبد» فإن الكاتبة تعمد إلى لعبة كسر إيهام واضحة، إذ يتناوب صوتها مع مونولوج الشخصية الرئيسية في القصة، في محاولة لتقديم شكل غير مكتمل يزاوج بين حديث الكاتبة عن رؤيتها للشخصية وتعاملها معها اثناء الكتابة، وبين إعترافات هذه الشخصية ذاتها في إطار من التقاطع المونتاجي المحكم. . .

ويبدو الإيحاء البصري واضحاً في قصص «صورة» التي تعتمد أسلوب التداعيات التي تثيرها صورة واقعية أو متخيلة -لايهم- تخضع لجملة من الاحتمالات بأسلوب افتراضي.

أما على صعيد اللغة، فرغم ضرورة إعادة بناء بعض الجمل في هذه القصة أو تلك فإن الكاتبة تقدّم لغة شعرية متينة، مكثفة وموحية بلا استطرادات مجانية أو تمييق أسلوبي مفتعل.

«حالنا وحال هذا العبد» تشير إلى كاتبة قصصية ناضجة، تمتلك عيناً مرهفة، تكتشف من خلالها المفارقات الإنسانية في العابر واليومي من مشهديات الحياة. . . وتسعى إلى معالجتها بأسلوب يميل إلى الرؤية الشاعرية التأملية، التي تتيح لنا الإيغال بعيداً، من أجل فهم أعمق، ومشاعر أغنى، ومواقف أكثر صفاءً وإنسانية ونبلاً.

٢- «هذا عذب فرات»[٢] لإبراهيم العلوش

- «هذا عذب فرات» المجموعة القصصية الأولى للكاتب ابراهيم العلوش ابن مدينة الرقة على ضفاف نهر الفرات، والذي يبدو هنا، شديد الوفاء لبيئته بأجوائها ومناخاتها، أصيل الانتماء لقيمها ومعانيها، ولرمز الحياة المتجدد فيها: الفرات.

إحدى عشرة قصة تضمنتها المجموعة في صفحاتها الـ (٦٤) مسرحها الأساسي: القرية بأناسها البسطاء والنهر بجريانه الأبدي وعطائه الدائم.

وما بين القرية والمدينة تتنقّل بعض شخصيات هذه القصص بحثاً عن حب مفقود، أو حلم قديم آفل. . ففي قصة «زيارة غير عادية» التي تفيض بالحنين إلى سنوات الدراسة الجامعية التي ابتعدت وغاب زمنها، يتجول بطل القصة زائراً مبهوراً، يبحث في زحام المدينة عن حبه الأول التائه، والمتلاشي في طنين هاتف لاصوت فيه ولاعنوان له. أما في قصة «عودة الغائب» فيعود البطل ليبحث عن الوجوه والأشخاص والأمكنة التي كانت في أزمنة أخرى، يبحث عن المشاعر الإنسانية الأصيلة التي لاتتبدل رغم قسوة المناخ، وشظف العيش، وتبدّل القيم، ويبحث أيضاً عن اللحظات الهاربة التي تعلن الإنسلاس والخواء الوجداني في زمن الاستهلاك. أما في قصة «البساط» فتتخذ العودة إلى القرية ذريعة أخرى، وطابعاً آخر. . . إذ يعود ابن القرية القديم الذي يكاد ينساه أهلها، يعود ليبحث عن «البساط» الذي استأثر بخياله حين كان فتى يافعاً، تحفظ طرقات القرية خطاه. . . ولكن هذا البساط الذي يدفع ثمنه في البداية رزمة كبيرة من النقود، هو جزء أثير من قصة حب ولوعة عرفتها القرية. . . إنها قصة حمدة التي أحبت فتى مات في مقتبل العمر، فتحوّل حبها الموؤد إلى خيوط ملونة تنسجها بمهارة مبهرة. . . وهو لذلك يبقى جزءاً غالياً من ذاكرة القرية وحكاياتها، ومن آلام مبدعته. . وهكذا تقف القرية في النهاية لتحول دون بيعه!!

٥ طقوس وحياة:

ومثلما يتغلغل النهر في حياة المنطقة وفي أحلام أبنائها وذكرياتهم، يتغلغل كذلك في قصص هذه المجموعة، ليصوغ المعادل الفني لكثير من دلالاتها ورموزها.

يقول محمد بطل قصة «عودة الغائب»: (أريد أن أرجع إلى النهر) لكن صديقه يرد قائلاً: (صار النهر بعيداً) ص/ ٢٨. هكذا يغدو الفرات رمز الزمن الجميل الذي مضى، رمز الخصوبة التي جفّ نسغها في نفوس الغائبين، وفي نفوس أبناء المنطقة وأرواحهم أحياناً. . . ورمز العودة إلى

الأصالة بكل ما تختزنه من ألق ودفء وحياة . . والواقع لاتكاد تخلو قصة من قصص هذه المجموعة من ذكر للفرات، أو استحضار لمعانيه الكبيرة والخالدة التي لايمل الكاتب من التغنّي بها، والتنويع على معطياتها، وتوظيفها لإظهار المتناقضات في حياة الأبطال، وفي أجواء هذه القرى المنهكة على قارعة العطالة والانتظار حيناً، وعلى تخوم البادية التي تنشر ألسنة اللهب والعطش حيناً آخر.

في قصة «الماء» على سبيل المثال، ثمة هاجس مرضي لدى بطل القصة الأستاذ حسين: (يشعر دائماً أنه بلاماء وأن الماء على وشك مفارقته) ص/ ٢٠/ . . إنه يبحث عن الارتواء بلا جدوى. . . وهو حين يطل من مكتبه في الطابق السادس على الفرات الذي طلته شمس الضحى بالفضة، يرى في اندفاعه الدائب (كأنه على موعد يوشك أن يفوته) ويود لو يعيش ذلك الانطباع ويخرج من حالة اللامبالاة المهيمنة عليه.

يتداخل النهر في حياة الناس فيغدو مصدر فرحهم وبهجتهم، وصورة حنينهم وموئل أشواقهم. . . لكنه رغم ما يشيعه في حياتهم من دفء وعطاء. . . يبدو عاجزاً في أحيان كثيرة، أن يغسل الصدأ الكامن في الأرواح. . . أو الغبار الكثيف الذي يكدر صفاء النفوس وصفو الحياة. . إنه مرآة هذا الكدر، مثلما هو صورة الفرح المشع والحزن المشع أيضاً الذي يربطه الكاتب هنا بالفرات صورة ومجازاً: (تداخلت الزغاريد بأصوات الغناء والنواح، بضجيج الأطفال الذين أرعبتهم الدموع في عيون ذويهم، وتوحدت الأصوات بأغنية فراتية حزينة، ذلك الحزن الفراتي العميق الذي يملأ النفوس في البادية. . لعله تعبير عن أمنياتهم التي يخول الحرمان دون تحقيقها فتنشت الأماني عبر البادية، تنقلها أمواج السراب الممتدة إلى المدى. . . أو لعلّه حزن زرعه الفرات في نفوس أناسه، تعبيراً عن حلمه الضائع وسط الهجير وخواء البادية) ص/ ٢٤/ .

• نكهة بيئية خاصة:

- على صعيد الشكل الفني، يبدو إبراهيم العلوش أسير الشكل التقليدي للقصة باعتبارها لقطة تختزل مشهداً إفتراضياً من الحياة بأسلوبية حكائية معينة . . . وانطلاقاً من هذا يسهب الكاتب في وصف التفاصيل الصغيرة ضمن إطار اللوحة البانورامية العامة للمشهد (شوارع المدينة - طرقات القرية - السوق - السباحة في النهر . . . الخ). وباستثناء بعض الجمل الحوارية القصيرة، فإن المقاطع الوصفية هي الطاغية في المادة السردية للقصة . . . ومن خلال هذا الوصف المشهدي، ينجح الكاتب في تصوير الحالة النفسية لشخوص قصصه ورواتها، وفي التعبير عن مواقفهم الحياتية والفكرية الخاصة في الزمان والمكان في آن معاً .

ويقدم الكاتب قصصه على لسان الراوي الذاتي أو المحايد، بأسلوب حكائي تقليدي يسير فيه الحدث على مستوى زمني واحد غالباً، هو مستوى الزمن الحاضر . . . بشكل متتابع وبسيط في بنيته الدرامية . . وهكذا فرغم سلاسة المادة السردية وتماسكها، ورغم حميمية اللغة التي يكتب بها إبراهيم العلوش وشفافيتها الزاخرة بالمعاني والدلالات والصور المبتكرة أحياناً؛ فإننا لانكاد نجد أثراً للجديد في البناء الفني لهذه القصص، ولا أي نزوع نحو المغامرة، سواء في البحث عن فكرة القصة أو معالجتها وأسلوب عرضها وصياغتها .

وحدها النكهة البيئية الخاصة، والقدرة على التوغل في نبض الحياة الداخلية للمنطقة، والناس، وطقوس الحياة ومدى ارتباطها بالنهر العذب الفرات . . . وحدها هذه النكهة البيئية الخاصة، هي التي تعطي لهذه المجموعة قيمتها ولونها، فيما تبرز قدرة الكاتب على استحضار نهر الفرات كشخصية درامية حاضرة في عمق اللقطة القصصية، وفي الفضاء العام للمجموعة لتؤكد أصالة هذه الخصوصية البيئية تكامليتها .

٣- «الاعتراف الأول»(٣) لكوليت بهنا

- بدهشة اللقاء الأول. . . والحب الأول. . . ومغامرة المعرفة الأولى ومفاجآتها. . . تكتب كوليت بهنا مجموعتها القصصية الأولى، التي تبدو في مناخاتها، وهواجس شخصياتها، وأساليب التعبير الفني فيها، أمينة جداً للعنوان الذي تحمله: «الاعتراف الأول» ذلك أن المجموعة برمتها، تبدو بيانات واعترافات عن الحياة الداخلية لشخوصها، بكل ما تكتنفه من حنان وخيبة، ومرارة، واغتراب روحي آثم. . وحزين في الآن نفسه. اعترافات عن حياة تتكشف فظاظتها وقسوتها للقارىء، مثلما تتكشف لأصحاب العلاقة، وهم غارقون في براءتهم ونقائهم، يبحثون عن فسحة نظر يطلّون بها على عالمهم القريب، يتأملونه، ويسترقون في ثناياه بصيص معرفة، يرممون به ما تبقى من حياتهم المهدورة. . ومن خلايا أرواحهم المتناثرة حطاماً على قارعة الزمان الثقيل. أصوات، ومونولوجات، ورؤى لعشاق ناضجين بأمنياتهم المترعة بالرغبات يهددها الموت. . . أزواج يبحثون عن صدى لحياتهم الزوجية المشتركة وقد بهتت، وخفت بريقها، وغدت بعد عشرين عاماً من السجن والظلم صدىءً عتيقاً. وأطفال يعترفون لأول مرة، هاربين من أفق المكان الضيق إلى سماواتهم الواسعة. . أصوات ومونولوجات لعالم الأحياء يبحثون عن الحياة، وعالم الأموات الذين لايسمح لهم بالموت براحة. . وبين هنا وهناك ما يستر بقلبه الكبير يخترق العالمين فيرحل وحيداً دون أن يملك صوتاً يودّع به الآخرين. . ويعود وحيداً في مأتم لايأبه له أحد. . . وقبل هذا كله يبزغ من رحم الأم صوت مغامر يبحث عن أبوّته، وعن الحب الذي جمع بين أمه وأبيه يوماً، وعن حقه في حياة يتأهب لاقتحامها ببراءة وود، قبل أن يكتشف ونكتشف معه، أنه «فضيحة» مصيرها الإجهاض!!

ه **مستويات لغوية متباينة:**

- هكذا يغدو تنوّع شخصيات هذه القصص، وتدرجها المعرفي

والإجتماعي على مدى زمني كبير . . . من جنين في رحم أمه لم يحدد جنسه بعد، إلى عجوز طاعنة في السن والوحدة التي تصنع معجزتها . . يغدو هذا التنوّع، أفقاً مفتوحاً وواسعاً على مجتمع تختصره نماذج إنسانية متباينة، مثلما هي متباينة الهموم والهواجس والأحلام.

وإذا لاحظنا أن «المونولوج» الذي يذوب الكاتب عبره -مباشرة- في الشخصية، هو الشكل الطاغي في قصص هذه المجموعة، لأدركنا صعوبة المستويات اللغوية المختلفة والمتمايزة، التي يفرضها الأداء الفني في هذه المجموعة باعتبارها المنطق الفني الذي يفرض نفسه بشكل أو بآخر. والواقع فإن كوليت بهنا، تبدي هنا مرونة وغنى لافتين في التعبير عن لغة شخصياتها ومضامين قصصها المتنوعة الأجواء والأحداث . . . فبينما تبدو لغة القصة الأولى «مغامرة رحم» على قدر كبير من البساطة الظاهرية التي تتناسب تماماً مع جنين يتحدث عن عالم يستكشفه، ويحاول أن يدرك كنه علاقاته المعقدة والغامضة بالنسبة له، نجد لغة القصة التالية «أمنية» غاية في الرقة والعذوبة الشاعرية التي تنطوي على مباشرة غزلية بعض الشيء، وهي تتحدث بلسان عاشق ينتهي متكسراً تحت نعش حبيبته المحمول على كتفه. فيما نلمس في القصة الثالثة « . . . ٧ قبلة» هذا الذبول والانكسار الخانق الذي ينعكس شيئاً فشيئاً في هذا الصراع المتين بين الشك واليقين، وفي هذه اللغة التي تخفت شاعريتها، وتتماوج إشراقاتها، لتنتهي إلى حزن أسود، وإلى دموع تغدو علامة فارقة لزوجين قديمين . . . زوجين لايتعرفان إلى بعضهما إلاّ من خلال دموعهما أخيراً. أما في قصة «الاعتراف الأول» التي تقدم على لسان راوٍ هو أحد شخوص القصة؛ فإن اللغة هنا تنطوي على قدر كبير من الفضول المعرفي، واللهفة المشوبة بنزق طفل يكتشف خطاياه.

• أفكار تجريبية موحية:

تتميز قصص هذه المجموعة - على صعيد آخر - بقوة الفكرة التي تنطلق منها أحداث كل قصة على حدة، وبتنامي البناء الحدثي بما يعكس غنى

مخيلة الكاتبة، وقدرتها على تطوير اللقطة القصصية، والمضي بها إلى آفاق جديدة موحية. ففي قصة «حتى أنت يا روبوت» تنطلق الأحداث من فكرة الزواج بين إمرأة عادية، ورجل آلي في القرن المقبل أو ما يليه حيث التطورات العلمية المذهلة... وتنجح الكاتبة إنطلاقاً من هذه الفكرة، أن تبني عالماً متخيلاً، شبيهاً بقصص الخيال العلمي، حيث التفاصيل المدروسة، التي لاتتعارض في شطحاتها الخيالية مع السياق العلمي.. لكن القصة تنحو منحى اجتماعياً طريفاً إذ أن هذا الروبوت «ابن الستين ماكينة» يخون زوجته، وينتهي بها الأمر إلى الطلاق. وفي قصة «هل تتذكرني الآن» رسالة شكوى إلى محافظ المدينة من عالم الأموات الذين «لايسمح لهم بالموت براحة» تتكشف خلالها متاعب وإهانات الحياة الدنيوية الماضية.. وتنتهي بانضمام المحافظ نفسه إلى عالم الموتى!! أما في قصة «رسالة وداع» فثمة رسالة من فتاة إلى سريرها الأثير الذي ستودعه لتنتقل إلى حياة الزوجية... فيما تنطلق فكرة «معجزة الخالة فوزية» من وحدة العجوز القاتلة، التي تدفع بها للحديث مع الساعة الناطقة!! فضلاً عن القصة الأولى «مغامرة رحم» التي تدور فكرتها حول جنين يخاطب والدته عبر مونولوج أحادي الصوت، ثم يكتشف أنها تعتزم إجراء عملية إجهاض بالاتفاق مع أبيه، وأنه سيسحق تحت وطأة اعتباره «فضيحة» كل هذه الأفكار التجريبية الجديدة والموحية، تفتح الآفاق أمام قارىء المجموعة ليتلّمس عالماً خصباً، تنجح مبدعته في العثور على نقطة انطلاق متينة للولوج إلى مشكلاته، ومعالجة نماذجه، وتقديم تصور درامي محكم للعلاقات المتصارعة في ثناياه... كل هذه الأفكار تشير إلى عين مرهفة ودؤوبة في مراقبتها للحياة، ومخيلة منطلقة بحرية للتحليق والطيران.

● هواجس إنسانية أصيلة:

- تبدو هذه المجموعة ذات مناخ «إعترافي» فعلاً كما أسلفنا. فأغلب قصص المجموعة تتخذ شكل المونولوج (مغامرة رحم - أمنية - هل تتذكرني

الآن - عزيزي رئيس التحرير - معجزة الخالة فوزية) وحتى في القصص التي تتخذ زاوية ذاتية في القص، يغدو فيها الراوي هو أحد شخوص القصة، وليس راوياً محايداً كـ «الاعتراف الأول - المايسترو - حتى أنت ياروبوت» فإنها كثيراً ما تتقاطع مع المونولوج الداخلي الخاص للشخصية التي تروي. على أن تنوعاً واضحاً يحكم هذه المونولوجات ليعطي للقصص تمايزاتها واختلافاتها. فمن المونولوج الموجّه للآخر . . . إلى ذاك الذي يخاطب الذات . . . مروراً بأشكال الرسائل، والشكاوى شبه الرسمية، يتكامل المناخ الاعترافي الذي ينطوي على بوح إنساني شفاف وآسر وعميق؛ ، يتجلّى أكثر ما يتجلّى في قصة «. . . ٧ قبلة» التي يقوم بناؤها الفني على مونولوجين متقاطعين لزوجين يحاول كل منهما أن يكتشف صورة الآخر. إذ يعود الرجل بعد عشرين عاماً من السجن ليبحث عن صورة زوجته التي اختزنها في ليالي الظلم الموحشة الطويلة. يغالب الشك باليقين . . . ولايملك أخيراً إلا أن يهدر دموعه بصمت يجلو حقيقة الصورة القديمة، والود القديم المتجدد.

والواقع فإن هذا البوح الإنساني يسري بشكل أو بآخر على معظم قصص المجموعة، حيث تذوب الكاتبة في هواجس شخصياتها، ومعاناتها بعذوبة وحنان، تتلمس أثر الزمان الموحش يقسو على وجه «ربا» وحياتها المهدورة بانتظار حلم آفل . . . وعلى الخالة فوزية تشم رائحة الصوت البشري في الساعة الناطقة، فينطق الصوت أخيراً، مثلما يأتي «الترين» الرحباني في مسرحية «المحطة».

كوليت بهنا في «الاعتراف الأول» تطل بشخصيتها القصصية الطموحة بإمكاناتها ورؤاها، من دون إدعاء وبلا تكلّف . . . تطل بهواجسها الانسانية الأصيلة، القادرة على اتخاذ الموقف الفكري والفني في آن معاً . . . وإذا كنا قد نختلف في تفاصيل بعض القصص، وفي تفاوت سوية هذه القصص فيما بينها . . وفي التعبير الصحفي الذي يطغى على لغة

القصة أحياناً. . . فإننا سنقف أمام كاتبة قصصية لديها الكثير مما تقوله . . . والكثير الكثير مما تطمح لبلوغه والارتقاء إليه.

٤- «حبيبتي الميتة تصنع قهوة لذيذة»(٤) ليوسف قندلفت

- في مجموعته القصصية الأولى «حبيبتي الميتة تصنع قهوة لذيذة» لايبحث يوسف قندلفت عن الحدث المثير في بناء القصة، ولايُعنى بالإلمام بتقنيات تدل على حرفة عالية في الكتابة، ولا باللغة الأدبية التي تأسرك بشاعريتها وسلاستها وعذوبتها. . فقط يلهث وراء الحالة يبحث في ثناياها عن الإنساني الخاص، والاجتماعي العام، وعن الحزن الذي يوّحد بينهما أو يخلق تناقضاتهما في آنٍ معاً.

لحظات لقاء، وداع، حب وهيام، موت. . . وموت آخر على قيد الحياة. . . فقر وفرح وعجز ورجولة تضطهد ذاتها خوفاً من أن تكتشف هذه الذات على حقيقتها. تلك هي المحاور التي تدور قصص يوسف قندلفت في فلكها، والتي يحاول الكاتب من خلالها أن ينقل إلينا توقاً لاينفذ للانعتاق في عالم يضع نفسه -باستمرار- على النقيض من هذه الحالات البريئة والحالمة، والنقية، التي تؤذي نفسها كلما أوغلت في الحب والصدق مع الذات، وتؤذي نفسها كلما أوغلت في القطيعة مع هذا العالم.

- دائماً ثمة أجزاء محطمة في إطار الصورة، وفي الصورة نفسها!!

أجزاء وشخصيات يحطمها العبث الطفولي، والحب الجنوني، والفرح الذي يقتنص فرصته عنوةً، فيحطم الفرصة ويحطم نفسه!! كل شيء في العالم يبدو مادةً لهذا العبث، ولهذا الحب، ولهذا الفرح، لكن لاشيء يمنح شخصيات هذه القصص القوة لكي تقاوم مأسانها. لاشيء يمنحها الثقة والصبر لكي تواجه العالم. وحده الإحساس الكامل بالهزيمة، والاعتراف المسبق بها، يجعلنا -كما هذه الشخصيات- نهزأ بكل الكوارث التي يعدُّنا بها العالم، ونعلن انتماءنا: للانتظار، وللوداع، ولليأس،

وللحب الذي يشرق من جديد، أو يولد به العالم من حطامه السابق، في فجر جديد سيأتي.

• مناخ قصصي واحد:

تحاول هذه القصص أن تؤكّد تناغمها في مناخ عام واحد يربط فيما بينها، سواء من حيث التكرار الذي يحكم الانفعالات الداخلية لدى أبطال القصص: (الرغبة في التواصل - الهيام - الاستلاب) أو من حيث الهواجس التي تلح على عوامل بعض القصص (الوداع - الموت) ويعالج يوسف قندلفت الحالات الإنسانية المرهفة، التي يقدمها في قصصه من زاوية رؤية واحدة تقريباً . . إنها الرؤية التي تتسلّح بالحزن لتعطي اللقطة القصصية دراماها الداخلية التي تفرض نفسها على المتلقي، وتحاول أن تستأثر بمشاعره؛ فالحزن هو السلاح الدرامي الأقوى للإحساس بالمأساة والوصول إلى عمق الحالة الإنسانية، تماماً مثلما يبدو سلاحاً لمواجهة العالم ورؤيته كما هو. والحزن هنا يعني الإلفة والثبات، والانتماء إلى الانهيار والحطام الذي يعيد نفسه، ليؤكد مشروعية وجوده، ومشروعية استمراره أيضاً، يتضح هذا -أكثر ما يتضح- في نهايات القصص التي تبدو مفتوحة على وضع راهن، يفرض نفسه -من جديد-:

«فابتسمت وبدأت قصتي من جديد. . . دوم. . . دوم. . . دوم. . . » ص / ٢٣/

«فعاد يضمها لوداع آخر» ص / ٢٩/

«وركضت خائفاً نحو الباب الخارجي لابد أنها بعثت حية من جديد» ص / ٤٢/

• تفاوت الأداء الفني:

- يقدم يوسف قندلفت قصصه في بناء سردي بسيط، يبرز من خلاله ضمير المتكلم على شكل مونولوج داخلي تارة (إمرأة حلم بها الرشيد- حبيبتي الميتة تصنع قهوة لذيذة- رسالة عبر البحر المتوسط) أو راوٍ هو أحد

شخوص القصة (عندما تنزاح الستارة -غجر.. غجر- دزيد يمونة حبيبتي- رسالة من حبيبتي الميتة). وباستثناء بعض القصص التي يقدمها الكاتب على لسان راوي محايد (وداع آخر - فرحة - مرزوق... ميتة النساء(فإن التقاطع يجري بين أنا الذات، وأنا الآخر ليؤكد ذاتية هذه القصص واقتحام الكاتب للحدث والحالة... بل والحوار أحياناً. وإذا كانت الذاتية خيار أدبي مشروع للكاتب... بل ويتلاءم -هنا- مع طبيعة الحالات التي يرصدها في هذه المجموعة؛ فإن البناء الفني هو ضرورة لازمة... وما بين الخيار والضرورة تكمن حرفية الأداء وتبرز قدرات المؤدي. والواقع أن البناء الفني في هذه القصص يبدو وليد لحظة الكتابة الآنية، أكثر مما هو نتاج حرفة وسعة إطلاع على تجارب القصة القصيرة وحسن الاستفادة منها.. وعليه فإن الكاتب لايقدم أداء مدروساً ومحكماً في الانتقال بين السرد والحوار، وفي تبدل الضمائر وتقاطعها دائماً.. بل يتفاوت أداءه تبعاً لتفاوت قيمة اللقطة القصصية.

أما استفادته من التراث الشكسبيري وبعض النصوص الدينية وأغاني فيروز، من خلال تقنية التقاطع المونتاجي التي هي إحدى تأثيرات السينما الأدب فهي -كما قدمها الكاتب في قصصه هنا- تنطوي على قدر كبير من البدائية، بسبب اعتماد هذه المقبوسات كذروة مستعارة للقصة تحاول تدعيم الحالة، دون أن تدخل في عمق نسيجها الدرامي وتؤثر فيه، تأثيراً يضيف لهذه الحالة ولايكررها؛ كما في قصة «وداع آخر» حيث نجد أن أغنية «لاأنت حبيبي» تكرر الحالة، وتشكل عبئاً على النص في لحظات مفصلية هامة يفترض أن يبرز فيها دور الكاتب ولغته وحرفته!! لكنني بالمقابل سأبدي إعجابي بطريقة استحضار يوسف قندلفت لعطيل ودزيد يمونة في قصة «حبيبتي دزيديمونة» التي تتقاطع فيها هواجس عطيل مع هواجس بطل القصة على مستويين: الأول «تداعي الذاكرة» والثاني «اللحظة الحاضرة» هذان

المستويان اللذان يتقاطعان في دائرة مشتركة، هي الحالة الشعورية النفسية التي أجاد الكاتب التعبير عنها.

• لغة القصة أم لغة الكاتب؟!

– تفتقر لغة يوسف قندلفت في مجموعته القصصية هذه إلى عنصرين هامين:

الأول: جدة الصور الفنية والقدرة على الابتكار.

الثاني: ارتقاء سوية الإنشاء الأدبي.

* على صعيد الأول: تحفل المجموعة بالكثير من الصور الفنية المستهلكة التي لاأثر فيها للتجديد أوالابتكار من مثل:

– «وجهك قمر في ظلمة الحياة» ص/ ٣٤/

– «أحلام يقظتي دموعها كأمطار استوائية» ص/ ٤٥/

– «تفلت بجسدها القاسي كالصخور» ص/ ٤٦/

– «حلقنا سوياً بأجنحة السعادة الكاذبة فوقعنا في بئر الأحقاد»

– «ركضت في الأزقة كالمجنون» ص/ ٣٥/ «ركضت كالمجنون في الشوارع» ص/ ٦٦/ «تاه في الشوارع كالمجنون»

وفي هذه الصورة الأخيرة على سبيل المثال نلاحظ أن التكرار يطال أكثر التشبيهات مألوفيةً في الحياة «الجنون» وبالطبع فليس على كل كاتب أن يأتي بصورة جديدة في كل جملة، بل إن التكرار جمالياته أيضاً، حين يترافق مع الابتكار الذي هو أساس الإضافة الإبداعية لأي عمل فني!!

* أما على صعيد سوية الإنشاء الأدبي، فإن ركاكة واضحة تحكم بناء الجمل لدى الكاتب مما يقلل أحياناً من جمالية اللقطة القصصية الشاعرية التي يقدمها.. من مثل قوله:

– «توحشنا الظلمة من حولنا» ص/ ٥٢/

– «دموع الأطفال عادت إلي عند موتها»

– «بعدها تعود للحياة آلام اليأس وأبدية القهر» ص/ ١٠٩/

- «استدان من جاره النقود وذهب بها لطبيب آخر» ص / ١١١/ على أن الشاعرية التي يخفت بريقها في لغة الكاتب أحياناً، سرعان ما تتوهج في الفضاء القصصي، للمجموعة لتقدم لنا جواً اسراً، شفافاً، تتماوج في سماواته أطياف الحزن الذي يجلو حقيقة الأشياء، وتحلّق في رحابه براءة العبث الطفولي المسحور والخائب دائماً. . . والذي يعود إلى نبع الطفولة الدافق ليثبت أنه الأقدر على مقارعة العالم، والتنصّل من قيوده.

هوامش:

(١) «حالنا وحال هذا العبلة»: (٨٠) صفحة من القطع المتوسط، إصدار: دار الينابيع للدراسات والنشر، دمشق ١٩٩٣.

(٢) «هذا عذب فرات»: (٦٤) صفحة من القطع المتوسط، إصدار خاص - دمشق ١٩٩٤.

(٣) «الاعتراف الأول»: (٧٢) صفحة من القطع المتوسط إصدار: دار كنعان للدراسات والنشر - دمشق ١٩٩٥

(٤) «حبيبتي الميتة تصنع قهوة لذيذة» (١١٢) صفحة من المقطع المتوسط، إصدار خاص - دمشق ١٩٩٥.

نافذة على العالم

ترجمة وإعداد :
كمال فوزي الشرابي

آداب

***** حوار مع سوزان صونتاغ Suzan Son-tag، الروائية والمخرجة المسرحية-السينمائية اليسارية الامريكية، بمناسبة صدور روايتها الجديدة (عشيق البركان) وهي الرواية الثالثة التي تعتبرها مفترقاً جديداً في حياتها الأدبية.**

* - كمال فوزي الشرابي : أديب وشاعر من سوريه، يعمل في مجال الترجمة، من مؤسسي مجلة «القيثارة». من مؤلفاته : «قبل لاتنتهي»، «الحرية والبنادق.

في عام ١٩٨٨، وفي حوار مع (الشيكاغو تريبيون)، رسم لنا ديفيد ريف Rieff، ابن الكاتبة الامريكية سوزان صونتاغ، وهو نفسه كاتب أيضاً، لوحة مدهشة عن والدته: «انها لقادرة في المساء ذاته على الذهاب الى المترو بوليتان اوبرا ثم الى احدى حانات الليل حتى الساعة الثانية صباحاً لتستمع إلى فرقة من المغنين، بعد أن تكون قد تناولت عشاءها في الريتز، ثم إنها تستيقظ صبيحة اليوم التالي لتجتمع مع منشقين من جزيرة القرم. إنها لسيدة ذات حب للاطلاع لايشبع، وذات اهتمام بالعالم لايروى».

ومنذ أن نشرت دراساتها، التي جمعتها عام ١٩٦٦ تحت عنوان (الاعمال تتكلم)، وقد نالت بها شهرة عظيمة بالولايات المتحدة، تعتبر سوزان صونتاغ الوحش المقدس لمفكري مدينة نيويورك، إذ أنها استبعدت المبادىء التقليدية في النقد الفني ورفعت لواء حساسية فنية خاصة بها تعطي الشكل أولوية على المضمون. ونراها في الوقت ذاته في جميع المعارك التي يشعلها اليسار الامريكي وفي مقدمتها معركة تحرير المرأة.

ولدت سوزان صونتاغ في ١٦ كانون الثاني ١٩٣٣ بنيويورك حيث عاشت هي وشقيقتها بضع سنوات بعيداً عن والديهما الموجودين في الصين للاتجار بالفراء. وكان لها من العمر ست سنوات حين توفي والدها بداء السل. وعادت والدتها الى الولايات المتحدة، واستقرت بعد زواجها من جديد في ضاحية من ضواحي لوس انجيلوس.

لاتتحدث سوزان صونتاغ ابداً في مقابلاتها عن علاقاتها بوالديها، ولكنها تحدثت في إحدى قصصها عن غياب أبيها بكثير من اللوعة والأسى: «ما أزال أبكي كلما شاهدت في أحد الأفلام مشهداً يعود فيه الأب إلى بيته، بعد غياب طويل ومأساوي، ليقبل ابنه أو ابناءه». وفي أثناء مراهقتها كانت تظهر عليها علائم فضول ثقافي قل نظيره. وتروي أنها كانت تشتري (البارتيزان ريفيو) من كشك يقع في زاوية التقاطع بين شارعي هوليوود بولفار وفين ستريت، وإنها كانت تقرأ بنهم «كل شيء». وفي الخامسة عشرة

من عمرها حصلت على مرتبة التخرج من الفرع الانكليزي وانتسبت على الفور الى جامعة بركلي، ثم انتقلت في العام التالي الى جامعة شيكاغو حيث التقت بفيليب ريف، وهو عالم شهير بالاجتماع والتاريخ وتزوجته عام ١٩٥٠، ورزقت منه بطفل هو ديڤيد الذي مر ذكره. ثم لم تلبث بعد بضع سنوات ان طلقته.

وحصلت عام ١٩٥١ على الاجازة في الفلسفة، ثم استقرت في كمبردج وبعدها في هارڤرد حيث اصبحت استاذة مساعدة بينما كانت ماتزال تكمل دراساتها العليا.

بعد إقامة قصيرة في أوكسفورد وباريس عادت سوزان صونتاغ الى نيويورك حيث عملت ككاتبة افتتاحيات في مجلة (كومانتاري). على أن التدريس كان أكثر ما يستهويها. وهكذا درّست بجامعة كولومبيا اربع سنوات حيث عملت في روايتها الأولى (المحسن)، وهي عمل نابع من التجربة لقي ترحيباً من النقاد. على أن دراساتها هي التي ابرزتها في مقدمة المسرح النيويوركي. وشملت هذه الدراسات الرواية الجديدة لدى ناتالي ساروت وسواها، والموجة السينمائية الجديدة خصوصاً لدى غودار، ورينيه، وبريسون، وهي دراسات قلبت محرّمات النقد التقليدي رأساً على عقب. وواتتها الشهرة مع نشر مقالاتها (ملاحظات في الميدان) بـ(البارتيزان ريڤيو) حيث تدافع بها عن فكرة وجود «الذوق الجيد والذوق الرديء»، وإن العمل الناجم عن الذوق الرديء يمكن بل يجب أن يتم تقديره، وذلك لأنه يتصف بالبشاعة والخفة أو بنقصه المعنى». ويمكن القول إنها كانت رائدة فيما أطلقوا عليه اسم «مابعد الحداثة»، وهي نزعة تعيد الاعتبار الى جميع أشكال التعبير الثقافي. وأعيد طبع هذا الكتاب وبعض الدراسات الأخرى عام ١٩٦٦ في (الاعمال تتكلم) حيث تذهب سوزان صونتاغ الى مدى أبعد أيضاً إذ تقول: «ليست مهمة النقد تحليل محتوى العمل الفني بل رسم «خط

شبقي» للفن إو تفسير كيف ولماذا يبلغ العمل الفني الارنان الحواسي».

وحظي هذا الكتاب بانتشار هائل رفع سوزان صونتاغ الى مستوى سابقتها ميري ماك كارتي «السيدة السوداء للآداب الامريكية»، ولم يكن جمالها الاسمر المغري، وسماحة معتقداتها، وقابليتها لتذوق الحياة، غريبة عن الهالة التي تحيط بها. ولقد تبعت تلك الدراسات دراسات طليعية أكثر تحدياً، وذلك عام ١٩٦٩، بعد إقامة بفيتنام، ومنها عمل أول ذوصفة سياسية حقيقية وعنوانه (رحلة الى هانوي) حيث تلقي المؤلفة باللائمة على الولايات المتحدة، وتعتنق بشكل مكشوف قضية أعداء بلادها.

وأغرمت سوزان صونتاغ بالسينما فانطلقت في مجالها كمخرجة أفلام، ولكنها لم تحظَ في هذا المجال بنجاح كبير. واجتازت عام ١٩٧٢ أزمة اثارها صراع نفسي داخلي بانها ليست مخرجة سينمائية بل كاتبة. وبعد أن عادت الى نيويورك إثر عدة رحلات إلى ايطاليا، والسويد، وفرنسا، انصرفت الى كتابة اقاصيص نشرتها في صحف (النيويوركر) و(الاتلانتيك) و(الاميركان ريفيو)، واستقبلها النقاد بالاطراء. وكان لدراستها عن التصوير المنشورة عام ١٩٧٣ دوي هائل في كل من اوروبا والولايات المتحدة.

في عام ١٩٧٥ أُجريت لها عملية استئصال الثدي، وحكم الأطباء بانها ستموت خلال سنتين. وكان من شأن المعركة التي قادتها وشنتها على المرض أن أوصلتها لا إلى الشفاء فحسب بل الى كتابة عمل عنوانه (المرض كمجاز) ايضاً، وهو عمل رئيس تحلل فيه السرطان من خلال الاستيهامات والمخاوف التي يثيرها، كما فعلت سابقاً فيما يتعلق بداء السل الذي قضى على والدها.

في دراسة أخرى نشرتها عام ١٩٨٨ بعنوان (مرض السيدا ومجازاته) وفيها تعالج شؤون هذا المرض، وتقف ضد النزوع الى استعمال لغة

الطاعون والأخلاق الفاضلة التي تجعل من السيدا تهديداً للأبرياء وحكماً على المذنبين.

تعيش سوزان صونتاغ حالياً في نيويورك في شقة ملأى بألوف الكتب، وتجري اقامات طويلة ومألوفة في سرايبفو حيث أطلق عليها البوسنيون لقب «مواطنة شرف»، وهو تمييز تفتخر به أكثر من أي تمييز آخر.

وفيما يلي نورد أهم الأعمال التي ابدعتها:

المحسن، رواية، ١٩٦٥/ الأعمال تتكلم، دراسة، ١٩٦٨/ رحلة إلى هانوي، مشاهدات، ١٩٦٩/ الملجأ الأخير، رواية، ١٩٧٠/ في البحث عن انطونان آرتو، دراسة، ١٩٧٦/ حول التصوير الضوئي، دراسة، ١٩٧٩، ١٩٨٣، ١٩٩٣/ المرض كمجاز، دراسة، ١٩٧٩، ١٩٩٣/ الكتابة ذاتها: حول رولان بارت، دراسة، ١٩٨٢/ أنا الخ... ، قصص، ١٩٨٣/ تحت تأثير زحل، ١٩٨٥، ١٩٩٥/ السيدا ومجازاته، دراسة، ١٩٨٩، ١٩٩٣/ عشيق البركان، رواية، ١٩٩٥.

• أنت امرأة ذات وجوه متعددة، ولقد عرفتك فرنسا بخاصة من دراساتك ولاسيما حول رولان بارت، وانطونان آرتو، والفيلسوف سيوران، وولتر بنجامن[1] ومن كتاباتك عن التصوير الضوئي والمرض، وكذلك من مواقفك الراديكالية في السياسة. واليوم نكتشف فيك روائية، سبق لها أن كتبت روايتين هما (المحسن) و(الملجأ الأخير)...

- كذلك كتبت اقاصيص. على أن للصحفيين عني فكرة تقوم على ما كتبه صحفيون آخرون، واني لاقضي قسماً من وقتي في تفسير ما يذهبون اليه من أن الأمر لايقتصر معي على ما يرون. ويبدو أن أكثر ما يهمهم لديَّ هو «آرائي». وقد اصل، في بعض الأيام، الى أن أُسوِّغ امام نفسي كتابتي لاحدى الروايات: والواقع انني بدأت بالكتابة مستندة إلى الخيال. وكان هذا أيضاً حبي الأول.

حصل الشيء ذاته مع نادين غورديمر[2] حين وصلت الى فرنسا.

طرحوا عليها آنذاك اسئلة، لاحول كتاباتها، بل حول الوضع في جنوب افريقيا والتمييز العنصري الخ . . . وكان الجميع يرون أنها تمثل المرأة المثقفة في جنوب افريقيا، كما لو ان رواياتها والابداع الأدبي لديها كانت أشياء ثانوية. وهذا أمر يؤسف له، وذلك لأن كتب الكاتب هي التي تحدثنا عن اهم مالديه.

* هل تزعجك هذه «المطاردة للآراء» الدارجة في وسائل الاعلام؟

- اكيد، خصوصاً وان كثيراً من الناس يمنون بالخيبة لدى سماع اجوبتي. لاشك بأن لديَّ آراء، ولكن هل من المهم كثيراً التعبير عنها؟ وحين نتعمق في هذا الموضوع نجد أن هناك شيئاً مبتذلاً يظهر في «الرأي». جميع الناس يسألونك: ما رأيك في كذا وكذا. لكأن السائل يضع قطعة نقود في لعبة من لعب الحظ ويريد أن يحصل على مال الصندوق بأكمله . . .

كان بعض الكتاب كسيوران وبيكيت يرفضون أي حوار. أنا لا أحظى بشجاعتهم ذاتها. ومع ذلك وبتأثير الكبر في السن قلّت الآراء لديَّ. الحكمة؟ سأتحدث بالاحرى عن التركيز. ومهنتي المفضلة هي أن اتعلم. ولقد كنت طالبة مجدة، ولأني قرأت كثيراً وتثقفت إلى حدما فقد حاصروني لاقدم آرائي، ووصل بي الامر الى اختراع آراء إما بسبب سلبيتي وأما رغبة في الحصول على الاعجاب.

والآن، ولانني اكتب روايات، يعتقدون انه يجب ان تكون لديَّ جميع انواع الأفكار النظرية حول الرواية. ويصدف أن أُجيب بالنفي. فهناك مثلاً الناقد ميلان كونديرا الذي يملك حول الرواية افكاراً أكثر أهمية مما املك انا.

* ومع ذلك اخترت ان تعودي الى كتابة الرواية. لماذا؟

- ذلك لأني عثرت على الحرية حين كتبت (عشيق البركان). واعتقد بان كل كاتب يحتاج الى مستند يتيح له ان يعبر عما يكنه. ولااقصد في ذلك هدفاً شخصياً صرفاً لهذا الكاتب، بل كل ما تعلّمه وفهمه وأحس به وتقبّله

من الآخرين. وفيما كتبته حتى الآن، وبخاصة في مضمار الدراسات، شعرت بأنني محاصرة، سواء على صعيد الشكل أو على صعيد الموضوع. وأدرك الآن لماذا صرفت خمس سنين على كتابه الدراسات الست التي تؤلف كتابي (عن التصوير الضوئي). كان الأمر يتعلق بتأمل مطول حول طبيعة حداثتنا، وتساؤل عن الطريقة التي يشمل بها العالم الواقعي عالم الصورة. وكنت أقول لنفسي أحياناً ان الموضوع شديد الاتساع وكثير الصعوبة. كيف السبيل الى النجاح في التعبير عن شيء صحيح ومبتكر حقاً؟ ولقد احاطت بي جميع انواع الضغوط، وذلك لأن المرء حين يكتب عن الصورة الضوئية انما يكتب عن العالم.

ومع (عشيق البركان) وجدت سبيلاً، أو مدى استطيع فيه أن أقول كل ما أريد قوله. كنت أملك سلماً للقفز يمكنني من استعمال عدة مستويات وأساليب مختلفة. ومن هنا اختيار صوت السارد على نمط القرن التاسع عشر: أيها القارىء العزيز، لسوف ترى ما سوف تراه، آخطأ ابطالنا مع الأسف، ولكن انتظر التتمة... ولقد استمرأت ذلك حتى انني فقدت كل رغبة في الرجوع الى الدراسات. انا في احسن حال مع الرواية.

* اتتك فكرة (عشيق البركان) حين اكتشفت الصور المطبوعة والرسوم البارزة التي طلب تحقيقها اللورد هاميلتون في القرن التاسع عشر، وكان آنذاك سفير انكلترا لدى مملكة الصقليّتين، بعد أن سحرته رؤية البركان. أضيفي الى ذلك أن اللورد هاميلتون عُرف أكثر ماعُرف بأنه احد كبار الازواج المخدوعين في التاريخ، كما اكتُشف انه احد الجماليين وجامعاً كبيراً للاعمال الفنية. وهو وزوجته الليدي هاميلتون، وعشيقها الاميرال نلسون، يشكلون الشخصيات الاساسية الثلاث في الكتاب. ومع ذلك فانك تدفعين عن نفسك التهمة بكتابة رواية تاريخية.

- صحيح. حتى ولو كانت تفاصيل الحياة في ذلك العصر حقيقية. اللحمة تاريخية -تأثيرات الثورة الفرنسية في ايطاليا، الدور الذي قام به

التاج البريطاني في حركات القمع الدموية بنابولي-ولكن كل ذلك أُعيد اختراعه لكي اتمكن من أن أُدخل فيه كثيراً من الموضوعات التي تعود الى عصرنا. لقد كانت نهاية القرن الثامن عشر مُفَصَّلة لباب حداثتنا.

ليست روايتي تاريخية كالروايات التي كتبها السير وولتر سكوت او مرغريت يورسينار. لاشك في أن رواية يورسينار (مذكرات أدريان) رواية تاريخية وذلك لأن القارىء حاضر هنا، في رأس الامبراطور الروماني. بينما يوجد في (عشيق البركان) سارد يراعي المسافات منذ الانطلاق ويشعرك بان السرد سوف يتحرر.

مثال على ذلك: في البداية، ولكي اصف بطلي، اقول: «كان عظيماً بالمقارنة مع ذلك العصر». ولو انني كتبت رواية لوجب على أن أقول: «كان عظيماً» فحسب. فكلمات «بالمقارنة مع ذلك العصر» تتطلب ان يكون الصوت صوتاً معاصراً يتحدث.

وفيما يتعلق بالرواية التاريخية دعني اقص عليك حكاية طريفة:

اخبرتني صحفية تعمل في جريدة (الموند) انها تلقت رسالة من قارىء يتهمني فيها بالسرقة الأدبية، ويؤكد انه سمع حديثاً يتعلق برواية لألكسندر دوما تعالج ثورة نابولي كما أنا فعلت، ويعترف بأنه لم يقرأ رواية دوما لأنها لم تعد موجودة في الأسواق منذ مئة عام(!) ويأسف لأنني لم اعترف بتأثير دوما. ويرى أن ذلك يدل على قلة الذمة. ولم يخطر ببال هذا السيد أن دوما كان يرجع، هو أيضاً، الى الأحداث التاريخية التي حصلت فعلاً... ويؤكد أن كتابتي هذه الرواية، التي لم يَسبق له أن ملك منها نسخة واحدة، أمر غير ممكن من دون أن أكون قد قرأت رواية دوما. أليس ذلك رائعاً كما ترى؟

* كان النقد الامريكي كثير الاطراء. وكتابك، الذي اصبح من اكثر الكتب مبيعاً، قد ترجم إلى عشرين لغة. ولكن هذا الكتاب لم يستقبل جيداً في انكلترا على العكس من ايطاليا واسبانيا حيث اصبح هنلك أيضاً من أكثر

الكتب مبيعاً. هل يعود ذلك الى أنك تبرزين نلسون-بطل الانكليز العظيم- تحت ضوء اقل بريقاً وأكثر انسانية في الواقع؟

- صحيح أنه كانت هناك تحفظات. ولكنك تعلم أن اي كاتب يكتب بالانكليزية يحرز نجاحاً كبيراً في الولايات المتحدة، وغالباً ما يهاجَمُ في انكلترا والعكس صحيح. هناك كتاب امريكيون لايحظون إلا باعتبار قليل في الولايات المتحدة، بينما تقدرهم انكلترا افضل تقدير. والواقع أنه كانت لي مشكلات مع النقد الانكليزي، لافيما يتعلق بهذا الكتاب فقط. ويعلم العالم كله أن هناك علاقة «حب وكره» في الوقت ذاته بين الانكليز والامريكيين. وللامريكيين اخطاء كثيرة، فانا لاأحب مثلاً رجعيتهم وتزمتهم، ولاميلهم إلى أنصاف الحلول، ولكن لديهم خصلة يشتهرون بها وهي أنهم قليلاً ما يكرهون الغريب في مضمار الآداب. فما يأتي من الخارج يتم قبوله كما هو.

أضف إلى ذلك ان للانكليز أيضاً مشكلات كثيرة مع ادب القارة الأوروبية، فغالباً مايجدون كل ما يردهم من فرنسا وايطاليا والمانيا مطبوعاً بطابع الادعاء والغرور. وفي الثقافة الانكليزية هناك تيار شديد الوضوح مضاد للثقافة العالمية. والصحافة في انكلترا أكثر خبثاً من سواها من الصحافات الغربية فيما عدا الصحافة الالمانية.

* في احدى دراساتك تضعين نفسك عام ١٩٧٨ بباريس وقد انزويت كناسكة في غرفة صغيرة امام آلتك الكاتبة. وتذكرت تلك المدينة كما كتبت «في عصر تألقها عاصمة القرن التاسع عشر وستبقى مهد الفنون والافكار حتى نهاية التسعينات من هذا القرن». واليوم كيف يستقبلون الثقافة الفرنسية في الولايات المتحدة؟

- للثقافة الجامعية الباريسية تأثير عظيم ودائم في الولايات المتحدة. وهذا الامر يسرني، لأن فرنسا، حيث جئت هرباً من الرجعية والتزمت وبحثاً عن مصادر أخرى، هي بلاشك أكثر البلدان جاذبية وسحراً. ولا

ازيدك علماً أن قلت لك أن للاساتذة الفرنسيين المشهورين كجورج دوبي Duby[٣] وجاك ديريدا وجوليا كريستيڤا معجبين لايحصون . وما إن تصدر اعمالهم حتى تترجم فوراً .

ويُمارَس هذا التأثير على مستوى الدراسات في كثير من الميادين كميدان العلوم الانسانية والتاريخ الخ . . . على أن الآداب والفنون الفرنسية لاتشع الاشعاع الكافي والجدير بانتشارها . يقبل الشعب الامريكي على قراءة قدامى الكتاب والشعراء الفرنسيين ولكنه لايقبل على قراءة المحدثين ممن اعمارهم دون الخمسين عاماً . وقلما تترجم اعمالهم ، وهذا شيء يدعو إلى الأسف . والأدبان الفتيان الالماني والايطالي يترجمان بشكل أكثر في الولايات المتحدة لربما لان فيهما مزيداً من الخيال .

وعليَّ أن أقول انني في كل اقامة بباريس أسأل أصدقائي عما يجب أن اقرأه ، وغالباً ما يجيبون «لاندري» وقلما تحدثوا عن كاتب شاب بحماسة . وعلى الصعيد العام أستغرب ألا يوجد بين الروائيين الشباب المعاصرين من اختاروا بشكل عملي موضوعات تتعلق بعصرهم الراهن .

* تعبِّرُ كثير من الشخصيات المذكرة روايتك كناپليون بوناپرت ، والاميرال نلسون ، وغوته في اثناء رحلته الى ايطاليا ، ولكن يبدو ان للنساء الكلمة الأخيرة . هذا المكان الذي اعطيت النساء إياه في روايتك ، هل هو طريقة اتبعتها لتبقي وفية لروح القضية النسائية التي دافعت دوماً عنها؟

- أكون سعيدة إذا كان من شأن كتابي أن يحيط على شكل أفضل بوضع المرأة . فالتزاماتي السياسية - أو بالاحرى الأخلاقية - تدخل في سياق كتاباتي ، وهذا أمر لامفر منه ، ولااستطيع أن امنع نفسي من التطرق اليه . ولكن بالنظر الى الفكرة التي كونتها عن الكتابة ، فإني اتحاشى استخدامها لتحريك افكاري .

ونعود إلى النساء : ان صمتهن وحده هو الذي استأثر باهتمامي . يبدأ الكتاب بأن يدخل المشهد شخص يتصرف بمنتهى الحرية لأنه رجل ، ولانه

يملك بفعل ولادته ومرتبته كثيراً من الامتيازات. وبالطبع تدور حوله عدة نساء يمكنهن التأثير في مزاجه. ومن الواضح مع ذلك أن دوره هو أن يفعل في العالم بينما تقوم ادوارهن على مساندته بوجودهن ولكن من بعيد. ولهذا اردت ان انهي الرواية باصواتهن، بما فيها صوت والدة إيما، التي لاتتكلم تقريباً في بقية الكتاب. ولاأحد يعرف بشكل عملي عنها شيئاً سوى أن إيما هاميلون احتفظت بها دوماً قربها الى درجة ان الناس غالباً ما كان يختلط عليهم الأمر فيحسبونها خادمتها. عندئذ قلت لنفسي ان من المهم أن أجعلها تتكلم مع كل مالدى امرأة من الشعب من حس سليم، وامتياز- وهو أمر نادر- في القدرة على ملاحظة كل ما يجري في العالم الجميل وذلك على نوع من أنواع الدعابة.

أردتُ أن تخرق هؤلاء النسوة صمتهن فيما وراء القبر. فحين يموت الإنسان يستطيع أن يتكلم بصراحة، ولا يعود لديه ما يخافه أو يخسره. وهكذا وضعت في افواههن احاديث ما كان باستطاعتهن قولها في حياتهن. طريقة تظهر أن دوري الرجل والمرأة ليسا محددين، وأن الأشياء يمكن أن تتسم بالمزيد من الدقة.

واليوم مايزال يوجد من هذا النوع نماذج عادية، ولكننا نعثر أيضاً على كثير من النماذج المضادة. بينما لم يكن يوجد في ذلك الزمان نماذج مضادة. وكانت النساء المتحررات يؤدين، على الرغم من كل شيء، ادواراً ثانوية، حتى ولو كن ملكات، أو ممثلات، أو محظيات. اردت أن أعارض جميع هذه النماذج العادية بمصطلحات خيالية.

هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن اداء دور السارد قد اتاح لي ان اقوم ببعض الملاحظات، كالملاحظة التي جرت، وأنا اروي عشاء في قصر السفير، بأن من الطبيعي ان يقاطع رجل امرأة، حتى ولو اعتذر عن ذلك، بينما العكس غير مقبول. وهي ملاحظة كانوا لايستطيعون الإشارة اليها في القرن الماضي.

* في عام ١٩٧٢ نشرت كتاباً عنوانه (تحت تأثير زحل)، وهو كتاب محوره الكآبة التي تشغل مكاناً كبيراً في كتابات وولتر بنجامن وسيوران. وأحد الفصول لديك وعنوانه «أذكر رولان بارت» يعود إلى من تسمينه جندياً متطوعاً في الأدب، وتوقفين عليه دراسة اولى عام ١٩٦٦ عنوانها (بارت: الكتابة ذاتها).

- بارت لديَّ نموذج مثالي، وهو احد عظماء من كتبوا دراسات في القرن العشرين مع وولتر بنجامن. هناك أيضاً جاك ريفيير[٤] الذي أحبه كثيراً. ولقد اضناني الحزن لوفاة بارت عام ١٩٨٠ بحادث مؤلم.

مااستحوذ على اهتمامي هو بارت كاتب الدراسات بقلم بارت الاستاذ الجامعي. ويتضمن كتابه الأول (الدرجة صفر والكتابة) اختلافاً أساسياً مع المفهوم السارتري للكتابة. انه يتحدث عن اخلاقية الشكل. وكان لبارت عدة شخصيات: بارت السيميولوجي -العالم بالدلالات-، وبارت البنيوي، ولقد رغبت أنا أن اشيد لبارت شخصية تبقى بمعزل عن هذا النوع من أنواع التسميات، شخصية استطيع أنا نفسي أن امثلها، مع أن رؤيتي عنه كانت جزئية. وما كان يعتني حقاً هو طريقته في الاحتفال بالكتابة كنشاط مجاني وحر. والادب لديه هو تجديد دائم لحق التوكيد الفردي. وكنت أحب في بارت أيضاً ما نسميه بالنفور العميق من الخطاب الداعي إلى الأخلاق.

في كتابي (تحت تأثير زُحَل) احلل المزاج الزُّحَلي، وذلك لأنه بدا لي أن النظرة الزحلية -وهي نظرة في منتهى النفاذ- هي أفضل النظرات التي تعرف قراءة الكون. وذكرت هذه الجملة من بنجامن: «جئت هذا العالم تحت تأثير زحل، ذلك النجم الذي يخضع لأبطأ تطور، ذلك الكوكب المملوء بالمنعطفات والمُهَل». وكان شعوراً حزيناً، تأثر بالمأساة الباروكية الالمانية كما تأثر ببودلير الذي كان يقف على مفترق الدروب في عصره. واهتممت بانتحاره أيضاً، هذا الانتحار الذي لايمكن فهمه كاجابة من ارادة البطولة لهزيمة الإرادة.

* في فصل آخر اوقفته على سيوران وأشرت فيه الى رقته وسخريته، كتبت أنه «جمع العرض الكبير لكآبات المثقفين الأوروبيين في تمرد ضد الفكر».

- نعم، ولقد عنونت هذا الفصل «التفكير ضد النفس».

* الا نعثر في روايتك الأخيرة على هذا الاهتمام الذي اوليته المزاج الزحلي. لقد كتبت أن اللورد هاميلتون «كان يمثل المكتئب الأبدي»...

- هذا صحيح في البدء، حتى لقد فكرت أن ابقى ضمن جو الكابة. ولكن حين وصلت العاطفية الحسناء -ليدي هاميلتون- اصبح الأمر أكثر إثارة. لقد وقعتُ في حبها. ويجب أن أقول إنني اعبد الأشخاص الذين ينجحون في صنع أنفسهم وحدهم. أنهم يسحرونني. صحيح انها كانت جميلة، وكان جمالها بكل تأكيد ضرورياً لتسلق المراتب الاجتماعية، ولكنه لم يكن كافياً. وكان هناك أيضاً عشقها، وحيويتها، وكرمها، ونشاط ذهنها، حتى لقد وصل بي الأمر الى تغيير بنية الرواية، واصبحت الأقسام الأربعة من هذه الرواية تحت تأثير الأمزجة الأربعة، وهي: الكئيب، والدموي، والبلغمي، والغضوب.

* تشهد جميع كتاباتك على معرفة كبيرة للآداب الأوروبية. فانت تذكرين توماس مان الذي ذهبت لتريه في سن الرابعة عشرة، وجويس، وكافكا، وانطونيو تابوكي، وروبيرت وولسر، وغوته... هل تأثرت بكاتب ما؟

- لايمكن إضفاء مصطلح التأثير على هذا الأمر. إن التأثير الذي يتلقاه المرء هو من صنع الآخرين. والكتاب الذين احببتهم ليسوا هم الذين علموني شيئاً ما. الأمر أكثر مباشرة مما تظن: فإذا كانوا قد استأثروا باعجابي فلانهم وجدوا لانفسهم فسحة حرية، وأنا وجدت فسحة أخرى. فالكاتب النمساوي توماس برنهارد(٥) مثلاً هو كاتب اعبده وغالباً ما اعيد قراءته. ومع ذلك فلا استطيع القول أنه أثّر فيَّ.

-لابأس أن تعلم ان لديَّ خلفي حياة كاملة من القراءات المستمرة: فأنا معجبة بعشرة آلاف مؤلف وكاتب بدءاً من الفرنسيين شامفور، ولاروشفوكو، ولابروبير. على اني لااقرأ الا للمتعة. يجري ذلك كما في السينما. فلقد اعجبت كثيراً بجان-لوك غودار، ولكنني لااعتقد أن افلامه اثرت في افلامي، لربما بروحها فقط. غودار مخرج على كثير من الحرية والقدرة على صنع كل شيء في أفلامه. وهناك فيلم للمخرج رينيه شاهدته عدة مرات وعنوانه (ميلو Melo). وكانت لدي رغبة في العودة الى رؤيته كل شهر مرة على الأقل. وما اعجبني فيه هو اتباعيته -كلاسيته- التي قد يجد البعض أن الزمن عفَّى عليها. وهذا المخرج هو نفسه الذي صنع فيلماً في منتهى الحداثة عنوانه (موريل Muriel) منذ سنوات، فتأمل! ان حياتي مصنوعة في معظمها بهذا النوع من أنواع الحب الصاعق. وهكذا يجدر بنا أن نتكلم على الاعتراف بجميل هؤلاء المبدعين الذين احبهم بدلاً من التكلم على تأثيراتهم.

* تتحدثين الفرنسية بطلاقة. تصححين أيضاً مسوَّدات الترجمات العائدة لكتبك باللغات الاسبانية والبرتغالية والايطالية. يبدو ان الترجمة تشكل لديك اهتماماً رئيساً...

- ثمة نصوص تتطلب، بداهةً، زيادةً في العمل أو اقلالاً منه. ففيرجينيا وولف مثلاً لاتقوم بقفزات في اللغة. اضف الى ذلك ان من الصعب جداً نقل اسلوبها. وعلى أية حال لابد من حدوث ضياع في النقل أو الترجمة. لايمكن تصحيح كل شيء. وبعض الكتاب لايهتمون بترجمة كتبهم، إما بدافع الكسل أو لجهلهم اللغات الاجنبية. اما الروائي الالماني غونتر غراس فهو معروف بسيطرته على مترجميه. وقد نقل عنه ذات يوم أنه طلب من ناشره الالماني ان يستدعي جميع مترجميه ليستطيع افهامهم ما الذي ينتظره منهم. لاشك في أن هذا شيء رائع.

أنا أعيد النظر في كتاباتي بشكل مكثف، صفحة بعد صفحة،

ولااستطيع مثلاً كتابة الصفحة ٤٤ من دون انهاء الصفحة ٤٣ تماماً. أكتب بحسب التسلسل الزمني خلافاً لما يحدث في السينما. وكل صفحة استطيع أن اعيد كتابتها عشر مرات ولربما عشرين مرة. وحين أُنهي كتابة فصل اعود الى العمل فيه من جديد ثم انتقل منه الى الفصل التالي. وأُنخّل اسلوبي الى اقصى حد. وحين تبدو لي الكلمة عادية اجهد نفسي لأجد كلمة أفضل منها ثم قد توجد أحياناً مجازات مكررة تجب ملاحظتها في الرواية كلها.

سألت كاتباً، ذات يوم بباريس، وكان قد انتهى للتو من العمل في روايته، كم صرف من السنوات لكتابتها. فنظر الي بدهشة وقال انه انها ها في ثلاثة أشهر. أنا انتسب الى مدرسة اخرى، واكره السرعة والتقريبية، وقد اصرف اياماً بأكملها على كتابة صفحة وتنقيحها. يتسم العمل الكتابي بالرهافة والدقة والتساؤل عما إذا كان يجب وضع فاصلة او نقطة في المكان الفلاني أو لا، وعما إذا كان يجب الاستمرار بمقطع أو مقطعين لتحسين ايقاع الجملة.

* في كتابك عن رولان بارت ذهبت حتى الى القول: «مايهم في الفن هو الأسلوب لا المضمون، الطريقة التي نروي بها حكاية لا الحكاية ذاتها...

- انا قلت هذا! من المؤكد انني لااتذكر. كان فلوبير يقول: «مدام بوڤاري هي أنا»، وذلك لكي يجسد شخصية البطلة بشكل افضل، لالانه يشبهها. ولكنه قال أيضاً، في رسالة الى صديقته لويز كوليه: «حين نكتب يجب أن نقدم لوناً. روايتي (سالامبو) يجب أن يكون لونها أرجوانياً». وجميع هذه الأشياء التي يأتي بها الكتاب إنما يأتون بها على سبيل التنبيه ليتحاشوا الوقوع في بعض الفخاخ التي تقلل من بهاء اعمالهم.

القول ان الشكل اهم من المضمون امر يثير الضحك، وهو بعيد عن الحقيقة. ولكن ذلك ساعدني، في حقبة من حياتي، أن أذهب الى مدى ابعد مع قليل من المداورة النابعة من راحة الضمير. والواقع ان هذا الأمر غير

حقيقي. فالرواية الجيدة هي خلق عالم يستطيع القارىء ان يتمثل فيه. والرواية تتيح لنا التعمق في معرفة عواطفنا.

لاشك في ان هناك حالات محدودة يستطيع المرء فيها أن يزيد من تعلقة بالاسلوب على حساب المضمون. والكاتب الفرنسي فردينان سيلين مثال عظيم على ذلك. فمن جهة نعثر على الشيء اللامحتمل، على الشيء المقزِّز في رواياته، ومن جهة أخرى هناك في اسلوبه شيء ساحر يجعلنا نصفح عن هنات المضمون. على أن الأدب يكون كريهاً حين يبنى كله على مثال ماكتبه سيلين.

والواقع أنه لايوجد قواعد في هذا المجال، بل هناك ستراتيجيات. ولكن لاتنسَ أن الكاتب يكون أحياناً مضطراً الى الوقوع في الافراط. وذلك كما في حركة تحرير النساء: ففي الماضي كان هناك تصريحات أو تظاهرات مبالغ فيها، وكنت مؤيدة لها حتى لو لم تكن تلك طريقتي في التعبير عن تضامني مع الحركة النسائية. فصدم الناس إلى حد ما يحرك مراكز تفكيرهم وهذا أمر ليس رديئاً من الناحية الستراتيجية.

* قضية النساء منذ الستينات، حرب فيتنام، واليوم المأساة البوسنية... لايمكن تعداد مواقفك الاجتماعية والسياسية... فمنذ أكثر من سنتين تقيمين في سراييڤو لفترات طويلة، وانت مواطنة شرف لهذه المدينة التي اخرجت فيها (بانتظار غودو) لصمويل بيكيت. تقفين دوماً ضد المظالم، وحاولت في كتابين من كتبك ان تغيري الصورة الثقافية والاجتماعية لبعض الامراض كالسرطان والسيدا. كيف تستطيعين التوفيق بين الأدب والالتزام؟

- الكاتب البولوني غومبرو ڤيتش[٦] ذو فردية وحشية، على شدة شغفي به. أنا لست متطرفة مثله لأنني املك ضميراً حياً في الشؤون الوطنية والاخلاقية الى جانب موهبتي ككاتبة، وضميري هذا يدعوني دوماً الى التمسك بكلمتي. ولكني أحاول أن أفصل ذلك عن الكتابة، أي ألاّ استعمل

ما اكتبه لتمرير آرائي والتزاماتي لأني افضل أن أقوم بهذا الأمر في سياق حياتي.

الواقع انني اقضي كثيراً من الوقت في سرابيقو ولكن لاككاتبة تحاول العثور فيها على موضوع. لاأذهب الى هناك، الى «الميدان» كما يقولون، ثم اعود إلى بيتي لأدوّن انطباعاتي. ولاابقى ابداً في هذه المدينة لمدة تقل عن ثلاثة أسابيع. ولي فيها منذ زمن طويل علاقات، واعمل مع الاذاعة والمسرح واعطي دروساً في التمثيل المسرحي، ولكن كل ذلك يجري بصفتي كائناً بشرياً لابصفتي كاتبة.

* الصحافة الاوروبية مشغولة بهذه الحركة التي يسمونها «التصحيح أو التقويم السياسي» في الولايات المتحدة. هنا في فرنسا يسخرون من هذه الحركة حتى يصل بهم الأمر الى السخط عليها. هل تشعرين بأنك قريبة منها؟

- لدي انطباع بأن الصحافة هنا وفي الولايات المتحدة لم تعد تكتب عن هذه الحركة إلا نادراً. والواقع أنها ظاهرة قليلة الأهمية لدينا وان يكن لها بعض التأثير في بعض الجامعات. وعلى أية حال فأنا اهتم بما يناسم فكرة العدالة التي تحرك هذه النوع من حركات المعارضة. واعتقد بأن هذه الحركة جيدة في بلاد كالولايات المتحدة حيث أنطفأ الاحساس بالعدالة عملياً، وحيث نحضر حقبة من التحجر والقسوة. وعلى الرغم من المبالغات أو الادعاءات فان نظامنا الاجتماعي ينحدر نحو الإخفاق، وتسود المجتمع الأمريكي روح اللامبالاة. وليس مرد ذلك بالطبع الى أن «الشعب يأكل كعكاً أو فطائر بالحلوى -كما ورد على لسان ماري انطوانيت-» بل لأن «الشعب يموت جوعاً».

* تحاولين الهروب من عدة صفات ألصقوها بك منذ سنوات. وما يبدو هو أنك كنت على الدوام تصغين الى ما يقوله الآخرون، وإنك تمنحين

ما يأتي من القلب مكاناً كبيراً. وفي روايتك الاخيرة يفوح حتى عطر قوي من العاطفة.

- احب ان يبكي المتلقي احياناً عندما يقرؤني. ولكن ما اريده قبل كل شيء هو ان امنح هذا المتلقي متعة قراءتي، وذلك بالحديث عن الحب والتضحية والانانية والعلاقات بين الرجال والنساء في عواصف التاريخ بمعناه الشامل الكبير.

لقد عشقت شخصياتي كلها وأنا أكتب هذا الكتاب. وأشار النقاد إلى أنني لا املك تجاههم سوى القليل من التعاطف والتقدير. وهذا خطأ. فهم جميعاً سكنوني كما سكنتهم. ولايوجد من أكرهه منهم سوى سكارپيا، رئيس الشرطة، الذي نظم مذبحة أتت على جميع المتعاطفين مع الثورة النابولية. وقد خلقته لكي يكون لديَّ على الأقل شخصية ساخرة أستطيع أن اكرهها. أما بقية الشخصيات فانا أحبهم: يأتي في الطليعة اللورد هاميلتون، جامع الأعمال الفنية، ثم الاميرال نلسون، وقد انتهى في معركة الطرف الأغر بتاريخ ٢١ تشرين الأول ١٨٠٥ بين الأسطولين البريطاني والاسباني، الى أن اصبح «البطل» الذي حلم بأن يكونه في طفولته. ثم هناك ايما التي اعبدها ومشهد وصولها الى ساحة قصر السفير، وهي مرتدية قبعتها الزرقاء الكبيرة وثوبها الاصفر الجميل... لقد سحرتني لانها هيمنت بفتنتها على الرواية بأسرها.

واريد أن اعترف لك بشيء: فالأصوات النسائية الأربعة في النهاية هي أنا: انا كاترين، المرأة المازوشية، الصارمة في تدينها، ذات الأفكار المتسامحة، غير الواثقة بنفسها. وأنا مدام كادوغان، الأم الحمقاء، المتظاهرة بالتقوى حتى أنها لتكتسي طابع الأضحاك، وأنا إيليانور أيضاً، المثالية، المستعدة للتضحية بكل شيء، والثائرة التي حكم عليها بالموت شنقاً. وأنا ايما، النجمة التي لم تدرك قط في الواقع لماذا أصبحت نجمة... تلك حالي، فأنا أجد أن الناس يقدرونني أكثر مما استحق، على الرغم من ادراكي

بان لديَّ موهبةً ما. وهكذا ترى أن النجومية التي تخترعها وسائل الإعلام لاعلاقة لها بالتأثير الحقيقي للكاتب.

علوم

***** التحليل النفسي والايديولوجية، بقلم البروفسوررروجيه دادون Dadoun، المدرس في جامعة باريس٨، من أشهر مؤلفاته: (سيغموند فرويد) و(التحليل النفسي بين الوضوح والغموض).***

التحليل النفسي هو افضل طريق للدخول الى مشكله الايديولوجية. انه يملك هذا الوضع الستراتيجي الاساسي بما فيه من كفاءة مضاعفة ومتناقضة: فهو من جهة ينتمي الى الايديولوجية أكثر من أي شكل آخر من أشكال الفكر، وهو من جهة ثانية يستطيع افضل من أي علم آخر ان يشطرها ويلغيها.

ومايكاد المرء يلفظ الكلمات التي تشكل الجهاز المفهومي واللغوي للتحليل النفسي كاللاوعي، والدافع الغريزي، والرغبة، والطاقة الجنسية، والأنا، ومافوق الأنا، الخ... حتى يهدر صوت الايديولوجية وتهب لتشغل ميداناً يحسبه الناس وقفاً على البحث العلمي.

ولكن ها هو الوجه الآخر يطل بنقده البديع: فما من بناء ايديولوجي - ديني، أو سياسي، أو ثقافي، أو فلسفي، أو من نوع آخر- يتمثل في نظر التحليل النفسي من دون أن يجد نفسه مفككاً، مدفوعاً الى أن يتخلى عن حمولته من الوهم، وقد دمرت مفاصله وآلياته ومسانده وتأثيراته. ونعود الى الصرخة الأولى التي اطلقها التحليل النفسي وهي: المَلِكُ عارٍ!.

هناك إذن شحنة ايديولوجية قادرة تلازم التحليل النفسي وتكمن في صميمه. ويسمون ذلك مع العالم روبير كاستيل Castel «التحليلية النفسية». ولغة فرويد العصبية، الساخرة، الحذرة، الجريئة، المخادعة،

الهشة، المؤثرة، تصبح لغة جامدة كالخشب-الخشب الذي يتدفأ به المحللون النفسيون. وتتحدث الاشاعة ان ايديولوجية التحليل النفسي دارجة بخاصة في الولايات المتحدة. وكان فرويد يدعي انه يحمل «الطاعون» الى الأمريكيين لينتزعهم من على الوسادة الطرية للرجعية. وها هو الآن يبدو مُسَرْنَماً - يمشي في نومه- على دواوين الوضع الطبيعي والتصحيح النفسي الاجتماعي. على أن للامريكيين ظهوراً قوية يتلقون بها الضربات التي يمكن توجيهها اليهم. وفي دراستي عن فرويد اشرت الى الأغلاط الثلاثة التي يخضع لها الفكر الفرويدي باستمرار وهي: التطبيبية، والأحيائية، والتشقيفية. والمقصود على وجه الدقة المآخذ الايديولوجية الثلاثة على التحليل النفسي، ونجد الاصطلاحات المتسمة بشيء من التوحش والمستعملة للإشارة اليها موجودة هنا لتشهد على أن كل توجه ايديولوجي يُفرض على التحليل النفسي لايمكن أن يحدث من دون عنف ما ومن دون تخريب ما للفكر الفرويدي.

ذلك أن الفكر الفرويدي يحمل في صميمه شحنة مضادة للايديولوجية ذات قدرة استثنائية، كما يحمل في الوقت ذاته طاقة من الايديولوجية خاصة به. تلك هي البنية التعارضية النوعية للنواة الفرويدية، وهي تشكل واحداً من التعابير -قد يكون مبدئياً- عن هذه الثنائيات المتخاصمة التي ما فتىء هذا الفكر ينشرها منذ ان وجد التعارض بين دوافع الأنا والدوافع الجنسية حتى الوصول الى التعارك النفسي حيث يتجابه ايروس اي الحب، وتاناتوس اي الموت. ويظهر التحليل النفسي هنا كرحم هائلة، ومع ذلك فانه يظل متحفظاً بانسانيته: فهو يلجىء ويحضن جميع النطف الممكنة للايديولوجية، وجميع الانزيمات التي تتيح التهامها. أو إذا فضّلنا على هذا المجاز الأحيائي أو البيولوجي صورة من التوارة أكثر توافقاً حيث يُرى التحليل النفسي كميدان مجابهة لاتنتهي بين يعقوب والملاك. من

تراه ينتصر؟ هل هو ملاك الايديولوجية (الايديولوجية الملائكية!) أو يعقوب بمكره التحليلي اليقظ الذي لايوفر الآب ولا الإله؟

ولكي نستعيض عن يعقوب التوراتي أو أوديب الأغريقي «الذي حل لغز ابي الهول» [كما تقول الميدالية التي قدمها لفرويد تلامذته «وفرويد هنا يفرض الوجه الآخر للمدالية الذي يمثل ابا الهول - الايديولوجية»؟]، لنتبع فرويد كأنه اتيلا Attila الحقول المنبسطة للايديولوجية. ولنأخذ بعين الاعتبار عدة تشكيلات ايديولوجية، ولنر كيف أن الدماميك ذاتها التي يمكن أن نجدها في البنى التحليلية ضعيفة، مفروضة، مهددة، بالتفتت، وهي على الدوام مهيأة لأن تخذل صاحبها. انها ايديولوجية الفردية المبنية على بنية الأنا مهما اتخذت من اشكال ليبرالية، أو إنسانية، أو برجوازية صغيرة، أو تحررية الخ. . . ويمر فرويد من هنا ويتم ثورته الكوبرنيكية، وهاهي الأنا تسقط من على قاعدتها، وقد حُرمت من السلطة الحقيقية، وغزاها «الهذا Le ca»، وأُحيل الى سلسلة من الصور المنفصلة والغريبة المجهولة تحملها ريح الليبيدو او الطاقة الجنسية وتذروها كأوراق الشجر. هل نستبعد الأنا؟ هناك ايديولوجيات كثيرة تمركزت على القيم والأخلاق، وهي تتهافت للتجذر فيما فوق الأنا. ولكن ما هو مصير هذه الأنا بعد أن خضعت للعلاج المكبرت -من الكبريت- من قبل فرويد؟ مستودع من فحمات الكلس أو من التمثلات اللاواعية المتقاربة التي تحكم علاقات الفرد بمحيطه وخصوصاً في طفولته، أم صوت من وراء القبر أو من وراء الزمن يعلن أن له قوة القانون- وهل سيرسم الإنسان بكل هذا خط حياته المهيمن، ويبني مصيره؟ تدهور في القيم! ولنتلفت الآن نحو هذه الصور السامية والرائعة التي تُسلِّم بها جميع المجتمعات، والتي تُعتبر الخبز المغذي لأكثر الايديولوجيات عمومية: هنا يفلت فرويد قبيلته الوحشية البدائية، ويكشف عن هذا الطاغية الخيالي الذي يطارد إطفاله ويقتلهم، ويستنفر عصابة الشاذين جنسياً من الأخوة الذين يقطعون والدهم المتوحش المعتوه قطعاً صغيرة مطوطمة سيلد منها

أخيراً، ويااللاعجوبة! ما يسمى بالمجتمع البشري . . . وإذا ما ضاعفنا الأمثلة فإن جميع الايديولوجيات والتحليل النفسي ذاته ستمر بهذا الطريق!

أن السلك الأحمر، الذي سيتيح متابعة التدمير العجيب للايديولوجيات في استمرارها غير المعصوم، والذي سيصدر عنه الفكر الفرويدي، يسمى «الوهم» : وهذا الوهم هو الذي استسلم له فرويد دفعة واحدة والذي طارده بلا هوادة. ويالسخرية المدمرة أن تحمل دراسته الشهيرة عنواناً هو (مستقبل وهم، ١٩٢٧). ذلك ان كل ايديولوجية تتطلع إلى المستقبل، وترقص الفالس أو الدارج مع الزمن ثم تحتفظ لنفسها بجميع الرقصات المقبلة. وهكذا ينزلق فرويد على قشور موزه، وكل شيء يترنح: فالدين ليس سوى حنين طفولي وعُصاب، والسياسة ليست سوى اضطراب في العقل وهذيان، وحالها تماماً كحال منافستها وحليفتها الفلسفة، والنسيج الاجتماعي ليس سوى هلوسة، ويؤلف الفن تشابكات للانعكاسات، وحتى الجنس ذاته يمر في مصيدة أوبو Ubu(٨) - اذ يهبط كيوبيد كسهم بعد أن كان ملاكاً يطير في الغيوم.

هل أحلّ فرويد الوهم كايديولوجية محل الايديولوجية كوهم؟ على وجه الدقة لا، وذلك لان تحليله يزيل حدود الميدان النفسي الممنوح للبحث العقلي كما يشير اليه المبدأ المركزي في التحليل النفسي واعني به «الاستيهام». هنا يكمن مرفأ الرسو للايديولوجية وتسويغها. وإذا كان من طبيعة النزعة النفسانية أن تنتج استيهاماً، وإذا كان من طبيعة الاستيهام أن ينتج ايديولوجية، فان هذه الايديولوجية لاتعود تظهر كبناء وهمي، أو كتشكيل هلوسي فحسب، بل تتعلق أيضاً بضرورة نفسانية قد تكون حيوية. ويمكن تصنيفها في فئة النشاطات التحويلية التي تهيىء الفرد، كاللعب والفن، للمجابهة، وبالتالي للاختيار، حيث يمكن اجراء مسيرات تقود من الاستيهام الى الادراك، ومن الخيالي الى الواقعي، مع كل مايتطلبه ذلك من تشوشات. ولكنّ خلافاً للعب والفن اللذين ينطويان دوماً على شيء من

التمرد، فإن الايديولوجية كما تم تصورها يبدو انها تجامل ما يظهر في السلطات، على جميع المراتب، من تعاملات وتبادلات ومداخلات، كما تشهد على ذلك كثير من التجارب المعاصرة. ومن يكون عندئذ أفضل من التحليل النفسي في القدرة على انقاذ الايديولوجية من هذه المضائق الرديئة، واعادة طاقتها اليها كـ «كلمة مرور» بعد أن تعود فتكتسب استيهامات مصادرها الأولى.

فنون

** *(مرسم بيلّيني Bellini)، الفنان الايطالي الكبير، كتاب جديد لجان باري Paris، منشورات لالاغون، فرنسا.*

انها لوحة للفنان الإيطالي الشهير جيوفاني بيلّيني (١٤٢٩-١٥١٦) وجيوفاني بيليني ينتسب الى اسرة من الفنانين الذين ولدوا وعاشوا في مدينة البندقية، من أشهرهم جاكوبو بيليني (١٤٠٠-١٤٧٠) ووالداه دجنتيلي (١٤٢٩؟-١٥٠٧) وجيوفاني الملقب جيام بيلّينو. وقد وجه هذه الأخير مدرسة البندقية توجيهاً حاسماً بما منحها اياه من معانٍ جديدة في التنظيم الفضائي الذي استعير قسم منه من مثال الفنان مونتينيا Montegna، وذلك فيما يتعلق خصوصاً بالاضاءة والتلوين...

يبلغ مقياس هذه اللوحة ٧٣سم في ١١٩سم. ويعود تاريخها الى عام ١٤٩٠ أو ١٥٠٠. وهي معلقة في المتحف الديني بفلورنسا، وقُدِّم لها بهذا العنوان: «المجاز المقدس». وهي تمثل شرفة كبيرة فخمة غير مظلّلة تطل على بحيرة، وقد وقف فيها وإلى جانب افريزها سبعة أشخاص بعضهم رجال وبعضهم نساء وكلهم قد يسون يتحاورون. ويعمل في وسط الشرفة الفسيحة اربعة ملائكة في منتهى الجمال والبراءة، أحدهم ينصب شجيرة في

حوض مستدير . اما الخلفية فهي تمثل بضعة بيوت تقع بين صخور عالية بيضاء وسوداء ، وقد تلبدت السماء بالغيوم الفضية والرمادية .

وعلى الرغم من الشفاه المغلقة للقديسين والقديسات المجتمعين على هذه الشرفة المزينة بالبلاط الأبيض والأسود ، فإن البعض يفضل لهذه اللوحة تسمية هي «الحوار المقدس» . وما يجري الى يسار اللوحة بين صنطور[٩] ، وأحد الأعراب الى يمينها ، وقد ادار كل منهما ظهره للآخر ، لايمكن حل لغزه . وإذا كان هناك مجاز في اللوحة ، فإن هذا المجاز يبقى غامضاً . وإذا كان هناك محاورة فإن ما يدور فيها من كلام يظل غير مفهوم .

في عام ١٩٨٧ ظهر كتاب عنوانه (ابتكار ولوحة) وهو ترجمة لدراسة كتبها سلفاتوري سيتيس Settis ، وأوقفها بالاحرى على شرح ما استغلق فهمه من لوحة (العاصفة) للفنان الايطالي الشهير جيورجيوني ، وكشف عن «الموضوع الخفي» في اعماق هذه اللوحة . وإن كل من يتطرق الى دراسة جان پاري (مرسم بيليني) ليربط بينها وبين نص سيتيس ، ويدّعي بانه عرف سر هذه اللوحة ، ليقترف غلطة لاتغتفر .

قبل أن نقرأ كتاب جان پاري (مرسم بيليني) من الضروري جداً أن نتذكر جملة كتبها جيوفاني اوريليو أو غوريلي ، وهو عالم مثقف عاش حوالي ١٥٠٠ في تريڤيز ، وپادوڤا ، والبندقية : «كل واحد يبدي رأيه ، ولكن هذا الرأي غير مصيب ، ومع ذلك فان كل هذه الآراء تبدو لي أجمل من اللوحات المعروضة» . ومن المناسب أيضاً أن نتذكر الانذار الذي تتضمنه الترجمة الفرنسية وقد ظهرت بليون عام ١٥٦١ وعنوانها «حوار بين شعارات الأسلحة والحب» لكاتب غير معروف هو پول جوڤ . ويؤكد پول جوڤ أن هذه الشعارات لايمكن أن يفهمها الا «ذهن يتسم بالعبقرية والابتكار» . ويضيف مؤكداً أيضاً أن «هذه الشعارات يجب الا تكون من الغموض بحيث تتطلب تخمينات وحدوساً لفهمها» . وإذا كانت هذه المتطلبات تتعلق قبل كل شيء بالشعارات ، فإنه يمكن تطبيقها على فهم

اللوحات. وعلى هذا، وبمعنى آخر، فإن وجود «ذهن يتسم بالعبقرية والابتكار» ضروري لفهم اية لوحة تتوشح بشيء من الغموض.

ويتحدث جان پاري عن أسرة بيليني وتفرعات شجرتها العائليه كما اسلفنا، ويضيف اليها اسم نيكولوزيا، شقيقة جيوفاني وزوجة الفنان مونتينيا. ويمر بهذا الاسم الشهير تلامذة اصبحوا فنانين كباراً نذكر منهم كارباتشيو، وجيورجيوني، وسيباستيانو دل بيومبو وبالما ايل ڤيكيو.

لاتعتبر هذه الدراسة من أدب السيرة على أحسن تقدير. وكيف تكون كذلك مادامت المستندات عن موضوعها نادرة. فنحن لانعرف مثلاً ايَّ ولديْ بليني، وهما دجنيتلي وجيوفاني، أكبر سناً من الآخر... وحرَمتْ أنَّا، أرملة جاكوبو الوالد، ابنه جيوفاني من الميراث...

نحن نعلم أن التحليل النفسي هو الآن من العلوم الدارجة. وهو «يشرح» أيضاً، إذا ما صدقنا جان پاري، رحلات لورنزو لوتو(١٠) التي لم يكن لديه سبب للقيام بها سوى اصابته بـ «عشق الرسم العُصابي»... وهناك ديوان يربك المرء في تنقله برسم بيليني... هل لهذا الديوان الدور ذاته الذي يؤديه العصفور حين رسمه جيوفاني بيليني في لوحة عنوانها (عذراء الاحسان، ١٤٦٠) وهي محفوظة في متحف ميلانو؟ تراه المؤلف جان پاري يعود الى فرضية الكشف عما لايُحَلُّ لغزه؟ وهل ساعد حرصه على احترام اللغز الذي يشكله العمل الفني في استبعاد هذا العمل؟ هذه الأسئلة تترك طعماً فيه شيء من المرارة لدى قراءة هذا الكتاب الذي لانشك مع ذلك في أنه هام وضروري.

الهوامش

(١) وولتر بنجمان Walter Benjamin : كاتب الماني، ولد ببرلين (١٨٩٢-١٩٤٠). له دراسات تاريخية وجمالية في اتجاه مدرسة فرنكفورت. انتحر حين هدده أحد القضاة على الحدود الأسبانية بتسليمه الى الغستابو.

(٢) نادين غورديمر Nadine Gordimer : أديبة من جنوب افريقيا تكتب بالانكليزية. ولدت في مدينة جوهانسبرغ عام ١٩٢٣. لها روايات تدور موضوعاتها خصوصاً حول التمييز العنصري. جائزة نوبل للآداب.

(٣) جورج دوبي: مؤرخ فرنسي، ولد بباريس عام ١٩١٩. ويشغل في الكوليج دو فرانس منذ عام ١٩٧٠ كرسي علم التاريخ المتعلق بالمجتمعات في القرون الوسطى. عمّق دراسة الحضارات.

(٤) جاك ريفيير Rivière: كاتب فرنسي (١٨٨٦-١٩٢٥) مدير (المجلة الفرنسية الجديدة) من عام ١٩١٩ الى عام ١٩٢٥.

(٥) توماس برنهارد Thomas Bernhard : شاعر وروائي نمساوي، ولد عام ١٩٣١. نادى بالتدمير الذاتي في روايته (فرن الجص).

(٦) فيتولد غومبروفيتش Witold Gombrowicz : كاتب بولوني (١٩٠٤-١٩٦٩). من رواياته (فيردي دوركيه) و(الكون)، ومن مسرحياته (ايفون، اميرة بورغونيا)، وله (يوميات). يحاول في اعماله الامساك بالواقع الحميمي للكائنات من خلال نماذج اجتماعية وثقافية.

(٧) «الهذا»: يمثل أحدى المراتب الثلاث للجهاز النفسي، ويشكل خزان الدوافع الغرائزية والكبت، ويبدأ منه تختلف وراثياً الأنا وما فوق الأنا [مضمون «الهذا» لاواعٍ الا أن «الهذا» لايمثل اللاوعي كلّه].

(٨) اوبو ملكاً: عنوان مسرحية هزلية هادفة للكاتب الفرنسي الفريد جاري Jarry (١٨٩٦). بطلها «الأب اوبو». وهي لوحات كاريكاتيرية مضحكة عن حماقة البورجوازيين ووحشية البشر.

(٩) الصنطور Centaure : كائن خرافي، نصفه انسان ونصفه حصان، من الميثولوجيا الاغريقية.

(١٠) لورنز ولوتو Lotto : رسام ايطالي ولد في البندقية (١٤٨٠-١٥٥٦). فنان عذبته الحياة وشردته في عدة مدن منها: تريفيز، ليمارش، بيرغام، البندقية الخ... رسم لوحات دينية وصوراً شخصية فيها ابتكار عظيم.

كتاب الشهر

ذاكـــرة الانســـان
بنى وعمليات على ضوء منهجية علم النفس المعرفي

ميخائيل عيد

يخيل لي أن ناموس العالم هو ذاكرة الاشياء، فاذا أضاعت الاشياء ذاكرتها خرب العالم...

هل في ذلك شيء من المبالغة أو المغامرة اللفظية؟ إن علم الجينات يشير إلى ذلك.. وهو يؤكد، في الحدود التي وصل اليها، أن الذاكرة

(*) ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة، ويهتم بالترجمة. من مؤلفاته: «ملاحم الجبال الهرمة»، «غزالة النهار».

هي التي تمنحنا الهوية . . فما نحن سوى نتاج ذاكرات الاشياء التي يتكون منها كياننا . ومن ثم تكونت لاعضائنا ذاكرات خاصة مرتبطة بذاكرة الكيان العامة ومتفاعلة معها . . فالتبعية هنا تعني التأثير والتأثر المتبادلين . .

اما عمليات الخزن والاسترجاع التي نعيها ، وإن كنا نجهل الى حد ما آليتها ، فهي جزء هام من كل أوسع وأعمق . . وكل دراسة جادة هي خطوة نحو الأبعد والأعمق .

كتاب «ذاكرة الانسان ، بنى وعمليات ، على ضوء منهجية علم النفس المعرفي» -تأليف روبرتا كلاتسكي وترجمة الدكتور جمال الدين الخضور ، الصادر عن وزارة الثقافة في دمشق ويحمل الرقم (٣٤) من سلسلة «الدراسات النفسية» هو احدى الخطوات الجادة على هذا الدرب .

ينقل لنا المترجم في مقدمته تعريف القاموس الفلسفي الموسوعي الذاكرة بأنها (القدرة على استرجاع واستذكار التجربة الماضية ، كواحدة من السمات الاساسية للجهاز العصبي ، والتي ، تنعكس في القدرة على الاحتفاظ المديد بالمعلومات حول وقائع العالم الخارجي واستجابات العضوية وادخالها المتعدد في وشائج الادراك/ المعرفة/ والسلوك . بتحقيق الرابطة بين الوضعيات السابقة للحالة النفسية ، والوضعيات الراهنة ، وبين عمليات التحضير للأوضاع المستقبلية ، تقوم الذاكرة بالإخبار عن الترابطية القائمة ، ومتانة التجربة الحياتية للإنسان ، وتضمن وجود «الأنا» الانسانية وتتدخل بهذا الشكل بصيغة واحدة من مقدمات صياغة الشخصية

والسمات الفردية) . . . ثم يسأل: «كيف يتم ذلك؟ وماهي آلياته؟» (ص٥) ويردف السؤال باسئلة.

تلي ذلك «مقدمة المشرف على الترجمة الروسية» ي، ن، سوكولوف ثم «تقدمة مهداة لذاكرة أرنولد كلاتسكي» من روبرتا. ل. كلاتسكي. .

في مدخل الفصل الأول تذكر المؤلفة ان: «تعريف «الذاكرة» ليس بسيطاً، حتى يمكن تحديده بجملة واحدة» (ص١٣) ثم تعرض منهج الكتاب مستعرضة وجهات نظر معتنقي «نظرية الارتباط» وتركيزهم «على فعل الارتباط بين «المنبه والاستجابة، وعلى قوانين تشكيل الاستجابات الشرطية» وغيرها (ص١٥) مقدمة بعض الامثلة ومستخلصة خلاصات أولية منها مستندة إلى تجارب وتطبيقات.

ثم تقدم (مفاهيم اساسية) هي تشفير، اختزان، واستحضار المعلومة وتشرح هذه المفاهيم باقتصاب. اضافة إلى مفهوم آخر او على نحو ادق «مصطلح آخر» هو النموذج (الموديل) راجع (ص٢٠-٢١)

وتعلن المؤلفة انها ستشرح «نتائج تجارب كثيرة ستخدمت فيها مناهج تجريبية عادية» ولهذه المناهج كلها «اساس عام: في كل منها يحفظ المفحوص. . . قائمة العناصر المعروضة عليه» (ص٢٢) وقد اكتشف ابينهاوز أن «كمية المادة المخزونة في الذاكرة تتعلق بالفصل الزمني بين الحفظ الأول، والاختبار الذي يليه» . ويتم النسيان بسرعة كبيرة في الدقائق الاولى «لكن سرعة النسيان تقل بالتدريج»(ص٢٤) وتؤثر عوامل كثيرة «على حفظ السلاسل، أحد هذه» العوامل، سرعة عرض

العناصر». وعرضها بسرعات أقل «يجعل حفظها أسرع» وترتبط مرونة حفظ العنصر «بموقعه في النسق»(ص٢٦) وهو مايسمى «الأثر الموقعي المتسلسل» وثمة «طريقة الارتباطات الثنائية» اذ كل عنصر مركب «يتألف من جزئين» (ص٢٧) وثمة طريقة «التذكر التقريبي الحر» (ص٢٨) وتختلف هذه الطريقة عن سواها «بشكل الاختبار» (ص٣٠) ويمكن تحديد الاجراءات الاساسية لحفظ القوائم بالشكل التالي:

«١- لحفظ السلاسل، تحفظ العناصر بترتيب محدد

٢- لحفظ الارتباطات المزدوجة، تتوضع العناصر في القائمة أشفاعاً.

٣- في حالة التذكر التقريبي الحر، يمكن تسمية عناصر القائمة في أي ترتيب.

٤- في اختبار التعرف، تعرض على المفحوص مجموعة ما من العناصر» (ص٣٢) وتوضع الذاكرة «الانسانية كجملة معالجة للمعلومة. وقد دونت سمتان هامتان لهذه الجملة:

١- إمكانية تقسيم معالجة المعلومة، إلى نسق من المراحل

٢- محدودية حجم المعلومة المعالجة في كل مرحلة»

ومن المهم «الحصول على تصور عام حول هذه الجملة» (ص٣٣)

ويمكن «أن تُنقل المعلومة إلى مستويات أعمق في الجملة حيث تحفظ عملياً بشكل أبدي في مايُسمى الذاكرة المديدة» اذ ثمة «خزانات المعلومات «المسجلات الحسية» الذاكرة القصيرة، الذاكرة المديدة، وهذه أجزاء لاتنفصم لجملة واحدة». (ص٣٧)

وثمة مسجلات حسية تسمى باسمائها (ذاكرة تصويرية، وذاكرة سمعية، تسمى «الصّدويه» وثمة عمليتان هما «الانتباه ومعرفة الاشكال» (راجع ص٣٨-٣٩ - ٤٠ - ٤١) ثم هناك «الذاكرة القصيرة» و«الذاكرة المديدة» و«نظرية ازدواجية الذاكرة، ذاكرة واحدة أم ذاكرتان» اذ تشير التجارب إلى أنه غالباً ماتكون المعلومة المختزنة في الذاكرة القصيرة «مشفّرة بشكل سمعي، أما المعلومة المختزنة في الذاكرة المديدة فتشفر بشكل دلالي «معنوي» (ص٤٩) وفي العقد الاخير «حصلت نظرية الازدواجية على اعتراف واسع، ولكنها ليست بلاعيوب، كما قد يظهر للوهلة الأولى» فالمعطيات يمكن أن تفسر من غير أن تؤدي إلى «التسليم بوجود ذاكرة قريبة معزولة عن الذاكرة المديدة» (ص٥٢) وثمة معطيات تجريبية «تدفع للشك في مصداقية نظرية الازدواجية» (ص٥٤)

في الفصل الثالث وعنوانه «المسجلات الحسية» تتكلم المؤلفة على «المسجل البصري وابحاث «جورج سبيرلنغ» وتقدم نماذج من تجاربه . . وباختصار «يمكن القول إن النتائج التي حصل عليها سبيرلينغ تشير إلى وجود شكل ما للذاكرة بصرية مباشرة تتميز آثارها بدقة عالية ولكنها تخمد بسرعة»(ص٦٤)

في الكلام على «المسجل السمعي» تشرح رأي ليسر وتعرض تجارب واختبارات عديدة فهنا «تحفظ آثار الاصوات لفترة أطول من الاشكال البصرية» . (ص٧٥) والكلمة الجديدة التي تدخل الذاكرة الصدوية «لاتمحي الكلمات التي سبقتها» (ص٧٧) وانما يحدث مايسمى التداخل .

واثناء دراسة الذاكرة يكون «مهماً تحديد الشكل الذي حفظت

المعلومة فيه، وطريقة تشفيرها» فالكلمة ذاتها يمكن أن «تُحتوى في الذاكرة» على شكل صوت، على شكل بياني، «بصيغة شارة، أو بشكل مركّب معقد من المعاني» وقد سعى علماء النفس إلى عزل «اختزان المعلومات بصيغة شارات شفهية «لفظية» عن أي رمز آخر» (ص٨٣)

عنوان الفصل الرابع هو «التعرف على الاشكال» وعملية «التعرف على الأشكال، ذات أهمية اساسية لسلوكنا باعتبارها، تشكّل جزءاً من التأثير المتبادل بين العالم الحقيقي الواقعي، ومعرفة الذات» . (ص٨٤) فالمعلومة الآتية عن طريق «أعضاء الحس» تقارن «وتُناسب مع كل الأشياء المعلومة لنا حول العالم المحيط» والتعرف على الاشكال «يشكل جزءاً هاماً من أبحاث الذاكرة» . وعملية التعرف «مركبة من عدد من المراحل» (ص٨٦) هي التسجيل الحسي، وعمليات المقارنة، واتخاذ القرار . .

وتدرس شيفرات الذاكرة ابتداء من «شيفرات الذاكرة المديدة، تلك التي تستخدم في حال مقارنة التجربة الماضية، مع المنبهات الجديدة الداخلة» ويجب أن تتطابق الشيفرة «مع المنبه المعطى أو مع تصوّره وإلاّ لايمكن أن يكون نموذجاً للمقارنة» فلكل منبه معروف لنا «مثيل داخلي في الذاكرة المديدة، يستخدم للتعرف على الأشكال» (ص٨٧)

وفي حال «انحرافات المنبه الحادة عن الصيغة القياسية، يبدو التعرف عليه مستحيلاً بكل الاحتمالات» والمنبهات «الخاضعة للتعرف، غالباً ماتكون مرتبطة بقرائن كلامية» والقرينة الكلامية «تستطيع مساعدة عملية التسوية بالايحاء، حول ضرورة تغيير وضع أو مقدار المنبه المعطى» . وتساعدنا «القرينة الكلامية في التغلب على بعض الصعوبات الواسمة لقرينة المعايير، ولكنها لاتسمح بحلّ الاشكالية بشكل كامل»

(ص٨٩-٩٠) ويمكن أن تستبدل نظرية المعايير بنظرية الاصول فثمة «أصول للكثير من المنبهات» (ص٩٢) والتعرف «على مجموعة الاشكال المتقاربة يفضي لانتاج تصور أصولي حول هذه المجموعة» (ص٩٥)

وقد يحلل المنبه «حسب العلامات «السمات» المنفردة» فيتشكل جدول من السمات نحصل في حال ربطها، على المنبّه المعطى ثم يقارن «هذا الجدول مع الجداول المختزنة في الذاكرة المديدة» (ص٩٩) وتتألف عملية اكتشاف الأشكال «من مجموعة من المراحل او المستويات» وعلى مستوى «فصيلة من المردة «العفاريت» الذين ينفذون هذا العمل أو ذاك، المرتبط بمعرفة النموذج المعروض» (ص١٠٠) ويعمل مردة المستوى الأول «الانعكاس» على تسجيل المنبه، ويحلله مردة فرز «السمات الذين يحطمون الانعكاس الأولي إلى العناصر المكونة» ثم يأتي «دور مردة التعرف» (ص١٠١)

يتعذر حل «المشاكل المرتبطة بالتعرف على الأشكال» ومع ذلك لاينبغي أن تهمل «النظرية المعتمدة على تحليل السمات» فلكل النظريات الاخرى «نواقصها ايضاً» (ص١٠٢-١٠٣)

وتبقى «عملية المقارنة، واتخاذ القرار» فمن الضروري مقارنة كل شكل مع مقاييس متعددة» وتبدو هذه المقارنة «عملاً كبيراً يتطلب كثيراً من الجهد». (ص١٠٦) وثمة مقارنة متسلسلة أو على التسلسل واخرى موازية تتم فيها «مقارنات كثيرة ومعزولة، وتسير جنباً إلى جنب» وثمة معطيات «حول الوجود الموازي للعمليات النفسية». (ص١٠٧) والعمليات «المتوازية تتم مع كلّ مرحلة من الموديل» (ص١٠٩) وتؤثر «القرينة في البحوث النفسية»(ص١١٠)

وإذ تدرس المؤلفة «الانتباه» تشير إلى أشهر نماذجه «المصفاة» إذ يقوم «بتصفية شيء ما، فيسمح «للمعلومات بالدخول عبر قنال واحد، ويحاصر الاقنية الأخرى» (ص١١٤) والانتباه «لايتابع السمات الفيزيائية للمنبّه الداخل» إنه يتابع «التسلسلات المفهومية «الدلالية» للكلمات» (ص١١٦) والتعرف على الشكل -هذا يعني لفت الانتباه اليه». وهنا تلعب القرينة دوراً. (ص١١٩) وعدد الشيفرات المستخدمة للمقارنة «يتعلق بالمعلومات القرائنية الممتلكة». ثم «تقارن هذه الشيفرات مع المنبه المُحلل». «ومن ثم يتخذ القرار، حول أيّ من شيفرات الذاكرة المديدة أفضل من غيره يتوافق مع المنبه المُعطى»، وهذا يعني التعرف على النموذج «الشكل»» وقد يرى الانسان أو يسمع «ذلك الشيء غير الموجود في حقيقة الأمر، فقط، لأنه توقعه». (ص١٢٢-١٢٣)

عنوان الفصل الخامس هو «الذاكرة القصيرة - اختزان ومعالجة المعلومة». وهنا تذكير بأن «قسماً كبيراً من أبحاث الذاكرة القصيرة يتم على مادة شفهية» فالكلمات «تختزن في الذاكرة القصيرة بشكلها الصوتيّ» (ص١٢٦) -علماً بأن علماء النفس لايوافقون كلهم على «نظرية ازدواجية الذاكرة»- والباحثون يشبهون الذاكرة بورشة نجارة حيث «كل المواد الضرورية موضوعة بانتظام على الرفوف الممدودة على طول المنشرة» ويترك النجار على المنضدة «مكاناً فارغاً بشكل كاف للعمل» وحين تكثر المواد على المنضدة «يعيد النجار بعض الأدوات بشكل معاكس إلى الرف» (ص١٢٧) ويمكن أن نتصور الذاكرة القصيرة «كجزء من الذاكرة يعاد تنظيمه بسهولة حيث يمكن حفظ اشياء مختلفة وحيث يمكن العمل بها». والتكرار «واحدة من العمليات المتعلقة

بالذاكرة القصيرة» (ص١٢٩) والتكرار أشبه بحديث داخلي «أو صامت» (ص١٣٠) وقد يأخذ التكرار «شكل الرؤية الداخلية» وبالتكرار تنقل المعلومات «إلى الذاكرة المديدة» وتزداد «متانة الآثار الطويلة الأمد» (ص١٣٢) ولكن التكرار لايعتبر سبب الحفظ الأفضل. فالحفظ المتين «هو على الأغلب عملية معقدة جداً فيها عدا ذلك، تتوسط العناصر المتكررة وتُربط واحدٌ مع الاخر، وتُغنى بنتيجة الاحتكاك مع المعلومات المحتواة في الذاكرة المديدة». (ص١٣٨) ووحدة «السعة للذاكرة القصيرة تماثل وحدة بنائية واحدة» والوحدة البنائية «شيء متغير جداً، تحتوي بالعلاقة مع الظرف المعطى كمية مختلفة من المعلومات» (ص١٤٠) وتعريفها «يودي بنا إلى دائرة مغلقة» (ص١٤١)

والذاكرة ليست مستودعاً تلقى فيه الاشياء اعتباطاً بل هي «جملة، يمكن أن تخضع المعلومة فيها لتأثيرات مختلفة وتُحفظ باشكال مختلفة» وعملية البناء فيها تتم «عندما تدخل المعلومة إلى الذاكرة القصيرة» ويصبح البناء سهلاً «إذا تميزت العناصر المندمجة بإلفة داخلية ما، تسمح لها بتشكيل وحدة ما» (ص١٤٦) وقد يعتمد البناء «على قوانين العبارة النحوية التي تحدد كيفية تراكب الكلمات في جمل» (ص١٥١) وتذكر كلمة داخلة «في تركيب الوحدة المعطاة، سيكون مرتبطاً بشكل اكثر متانة بتذكر كلمات اخرى داخلة فيها من تذكر كلمات من أيّ وحدة اخرى». (ص١٥٢) وعندما يتذكر المفحوص «كلمة واحدة بشكل موثوق، فعلى الاغلب سيسمي بثقة الكلمة التالية، المرتبطة معها بشكل متين». (ص١٥٣) وقد لاتستند «البنائية على ترتيب الكلمات بل على المعنى». (ص١٥٥)

وتبقى مسألة «الوعي والذاكرة القصيرة» موضوع أخذ ورد . . (راجع ص١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١) أمّا النسيان فينظر اليه احياناً «كخمود منفعل للآثار، واحياناً كنتيجة للتداخل» فالأثر الطازج ذو «دقة قصوى» ويمكن «الحديث حول النسيان عندما لايتمتع الأثر المعطى بدقة قصوى» فماهو «سبب نقصان دقة الأثر»؟ (ص١٦٣) ثمة عاملان هما الخمود السلبي والتداخل كما ذكرنا . . لكن ماالخمود . . أهو الزمن وحده؟ ربما لكن فرضية التداخل ترى أن سبب النسيان ذا سمة أنشط . . فالدقة هنا تنقص «نتيجة لدخول عناصر جديدة في الذاكرة القصيرة» (ص١٦٤) والعناصر القديمة «تزاح إلى مكان آخر لافساح المكان للعناصر الجديدة» (ص١٦٥) ويرى بعض المنظّرين «أن التداخل يتعلق بدرجة التشابه بين العناصر الداخلة حديثاً إلى الذاكرة القصيرة وبين تلك الموجودة فيها سابقاً». (ص١٦٨) «في النتيجة هناك متحولان -عدد العناصر والفترة الزمنية- مترابطان: بزيادة أحدهما يزداد الآخر». (ص١٧٠) وقد ساهمت أعمال البترسونيين «بقوة في تطوير الأبحاث في مجال الذاكرة القصيرة». (ص١٧١) وقد اشارت «كمية كبيرة من المعطيات» الى ضرورة «اعتبار التداخل، السبب الأساسي للنسيان من الذاكرة المديدة» وقد اشار آخرون الى «أن النسيان يتم في خزّانين مختلفين للمعلومات- في الذاكرة القصيرة والذاكرة المديدة». (ص١٧٣) ويلعب تعقيد المادة دوراً في نسيانها . . (راجع ص١٩٧) وكلما كان «التداخل كبيراً في التمرين المعطى، كان نسيان المادة المنافسة الذي يسببه أضخم» (ص١٩٦) واذا كانت «المعلومات تختزن في الذاكرة القصيرة بشكلها الصوتي» (١٩٧) فثمة أيضاً معلومات «في صالح التشفير البصري والتصويري

للعناصر في الذاكرة القصيرة» (ص١٩٨) والمعلومة «البصرية يمكن أن تختزن لبعض الوقت حتى وبعد اختفاء المنبّه» (ص١٩٩) والنموذج البصري «المحفوظ بعد زوال المنبه، لايمثل أثراً تصويرياً» «إن نموذجاً من هذا النوع، قد يُفرز من الذاكرة المديدة، ولايمكن أن يحصل فقط من أعضاء الحس مباشرة». (ص٢٠٩) وسمات «الاختلاطات الحادثة في الذاكرة القصيرة يمكن توقّعها على الاغلب انطلاقاً من فحوى المعلومة». (ص٢٢٨) وهذه الاختلاطات «في الذاكرة القصيرة ذات أساس دلاليّ». (ص٢٢٩) واذا كانت المادة الخاضعة للتذكر مختلفة عن المعروضة سابقاً «فسيشكل هذا الاختلاف عاملاً اضافياً مساعداً للمفحوص على اختيار اكثر العناصر قرباً زمنياً» إن «استخدام هذا الاختلاف يؤدي إلى التذكر الأفضل». (ص٢٣٤-٢٣٥)

واذا درسنا قسم الذاكرة القصيرة الذي تحفظ فيه المادة نتيجة التكرار الميكانيكي «فسيبدو قليل الاحتمال أن المحتوى الدلالي يلعب أي دور هام هنا» ولتنفيذ الكثير من «التمارين المرتبطة بالاختزان القصير للمعلومة تلزم أيضاً مشاركة هامة للذاكرة المديدة». اي ان المعلومات «الدلالية يمكن أن تكون مشفّرة للحفظ في الذاكرة القصيرة، ويمكن النظر إلى فعل التشفير نفسه في الذاكرة القصيرة والذي تشارك فيه الذاكرة المديدة كواحد من اشكال الافعال التي تنفذها الذاكرة القصيرة». (ص٢٣٦) وقد تعقدت نظريات «الذاكرة القصيرة، لأن المعطيات الحقيقية تشير إلى أن الذاكرة القصيرة معقدة جداً فعلاً». (ص٢٣٧) وفكرة وجود «تبادل» ثابت بين الذاكرة العاملة ومكان الاختزان تتطور دائماً وفي «الموديل الداري عُرضت الفكرة حول الروابط المتينة والمعقدة بين الذاكرة المديدة

والقصيرة، وأيضاً حول امكانية حفظ المعلومات البصرية والدلالية في الذاكرة القصيرة». وهذا الموديل «أعقد بكثير من تصورّ الذاكرة القصيرة كطاقم حجيرات (خلايا)» (ص٢٣٩)

والمعلومة «يمكن أن تكون مصقولة بنائياً بمساعدة قوانين عدة، قوانين الكتابة، قوانين إعادة تشفير أنساق الاعداد، قوانين النحو. كل هذه القوانين محفوظة في الذاكرة المديدة» (ص٢٤٠) اما الذاكرة المديدة فيصورها العديد من المؤلفين «كمجموعة واسعة من القطع المرتبطة فيما بينها، في كل واحدة منها، تُحتوى جملة معقدة للمعلومة المنتمية لكلمة واحدة، او لواقع «حقيقة» ما» وبعض «الموديلات الأخيرة لبنية الذاكرة المديدة تعتمد على الارتباطات أيضاً». وثمة من يرى أن «الذاكرة المديدة تتألف من طواقم مامن المعلومات» (ص٢٤٣) او من «مجموعات السمات المعنية» وقد طرح تولفينغ فكرة وجود ذاكرتين واقترح: «التفريق بين الذاكرة الدلالية والحديثة». (ص٢٤٤) وهما خزانان مديدان للمعلومات «لكنهما يختلفان بمواصفات هذه المعلومات. كلُّ ماهو ضروري لنا لاستخدام «الكلام» محفوظ في الذاكرة الدلالية» «فهي تحتوي قواعد التعامل مع الكلمات» وتحتوي الذاكرة الحديثة «المعلومات والوقائع المشفرة انتماءً لزمن محدد، والمعلومات حول كيف بدت هذه الاشياء او تلك عندما رأيناها» وهي تحتوي «معطيات السيرة الذاتية بصنفها المتعدد». (ص٢٤٥) والتغيرات فيها نادرة فالمعلومات «المختزنة فيها، كقاعدة، تبقى في مكانها». وفي السنوات الاخيرة «اصبحت الذاكرة الدلالية مادة لابحاث كثيرة» (ص٢٤٦) والموديلات «الشبكية للذاكرة الدلالية» تصور الذاكرة «المديدة، كشبكة مفاهيم واسعة جداً

مرتبطة فيما بينها» لكنها تختلف «في بعض العلاقات جوهرياً عن النظريات الارتباطية التقليدية» (ص٢٤٧) وفي نظريات «الذاكرة المديدة الشبكية، يُفترض أن المفاهيم تتخذ معنى بفضل ارتباطاتها مع مفاهيم اخرى». (ص٢٤٩) وقد تكون «الكفاءات اللسانية هي التي تشترط السعة العملاقة لذاكرتنا». وهناك عدة «موديلات للذاكرة المديدة، تلعب فيها اللغة والشبكات الارتباطية دوراً هاماً» (ص٢٥٠)

وتتشكل شبكة «جبارة من المفاهيم. تتواجد بنموذجين -العناصر والصفات، أما الروابط بينهما، فتعطيهما المعنى. تُعرّف العناصر بمساعدة عناصر وصفات اخرى، والصفات بمساعدة صفات أخرى وعناصر» والمفاهيم «يجب أن تحدد أيضاً بروابطها مع العالم الخارجي، المنجزة بواسطة أعضاء الحس، فالذاكرة المديدة لايمكن أن تكون مغلقة على نفسها». (ص٢٥٥) وتختلف «الارتباطات عن الروابط التقليدية «المنبّه -الاستجابة» حيث يمكنها أن تتواجد بانواع متعددة: ارتباطات تدريجية «رتيبة»، ارتباطات عبر الصفات النعوت ومداليلها. تصوّر الذاكرة المديدة كطاقم حجيرات مرتبطة باقترانات «موسومة» مُعلّمة، هو السمة الاساسية للموديلات الشبكية للذاكرة المديدة». (ص٢٥٦)

وثمة أربعة نماذج اساسية للارتباطات وكل منها يدمج فكرتين أبسط..

١- الارتباطات التي تقرن قرينة مابواقع محدد.

٢- الارتباطات التي تقرن المكان والزمان

٣- الارتباطات التي تقرن المبتدأ مع الخبر

٤ - الخبر نفسه قد يكون ارتباطاً مؤلفاً من جزئين: غالباً مايخبرنا الخبر حول علاقات متبادلة بين المبتدأ وموضوع ما. (راجع ص٢٥٨)

وتنفذ المقارنة «وظائف كثيرة» لأن الآلية الأساسية «تسمح بربط التجربة الجارية حالياً مع المعارف المكتسبة مسبقاً حول العالم المحيط، وبالشيء نفسه تلعب دوراً اساسياً بتشفير المعلومة واستحضارها». (ص٢٦٦)

ويعار اهتمام لما «يسمى تأثير سعة الصنف في الحالة النموذجية» (ص٢٦٨) ويقصد «بسعة الصنف عدد الأعضاء الداخلين فيه» وتأثير «سعة الصنف هام جداً لبناء موديل الذاكرة الدلالية». (ص٢٦٩) وتبدو «النموذجية» «مشكلة جدية جداً للموديل الشبكي» (ص٢٧٢)

وثمة نموذج آخر هو «المتعدد النظري» ويقوم في اساسه «افتراض أن الاصناف الدلالية ممثلة في الذاكرة المديدة كتعددات أو مجموعات من عناصر المعلومة». (ص٢٧٤) وقد «تكون تعددات ممثلي صنف ما» وقد تكون «تعددات نعوت أوصفات للصنف المعطى» والموديل «المتعدد -النظري»، «يسمح بشرح تأثير سعة الصنف» (راجع ص٢٧٥ وص٢٧٧) ويسمح «الموديل المعتمد على العلامات بشرح الكثير من المعطيات» اذ كل مفهوم «ممثل بفصيل من العلامات. تشكل هذه العلامات نسقاً مستمراً من العلامات الهامة وحتى عديمة الأهمية» وتسمى العلامة «في هذا النسق وزنه» «ويمكن اعتبار العلامات ذات الوزن الثقيل هي «المحددة» وذات الوزن الخفيف «المميزة» (ص٢٨٢-٢٨٣)

ونظراً للشمولية الواسعة للمسائل «يمكن للموديلات الشبكية أن تكون مفيدة لدراسة ظواهر كثيرة» (ص٢٨٥) كما أن «الابحاث في مجال الذاكرة الدلالية تتطور بسرعة فائقة» وثمة تجارب «جديدة تُعدُّ وتنفذ وتتطلب نتائجها ايضاحات بمساعدة الموديلات». (ص٢٨٦)

موضوع الفصل التاسع هو «الذاكرة المديدة: النسيان» «نسمّي نسياناً مايحدث عندما لايمكن استحضار المادة من الذاكرة، والتي كانت قد شُفّرت في زمن ما، والتي من الضروري كشفها» ومثل هذا التعريف واسع جداً لكنه «ضروري لكي نستطيع أن نضمنه كل نماذج النسيان المختلفة التي يمكن ملاحظتها». ويمكن أن «يكون النسيان جزئياً» وقد يأخذ «شكل الزيغ «التشويه»» (ص٢٨٨) ويدرس النسيان «من الذاكرة المديدة بمساعدة طريقتين» هما «الفرملة القبلية والفرملة العكوسة» ويتحدثون عن «الفرملة القبلية في حالة نسيان مادة ما بنتيجة تداخل من جانب مادة اخرى محفوظة سابقاً، أما الفرملة العكوسة فيسمون النسيان الذي سببته مادة محفوظة لاحقاً» (ص٢٨٩) إن «المميِّزة الاساسية لتجارب الفرملة القبليّة والعكوسة هي أن فعالية الاستذكار تهبط عند مفحوصي مجموعة التجربة. لذلك، يمكننا النظر لهذين الاجرائين كوسائل تُمهد للتسبب بالنسيان». (ص٢٩١) والنظريات «المتعلقة بالفرملة القبلية والعكوسة، غالباً ماتُعتبر قابلة للتطبيق على أي نوع من النسيان. يوجدون هذه النظريات تحت اسم النظرية للنسيان»(ص٢٩٢-٢٩٣)

احدى اوائل «النظريات المتعلقة بنسيان المعلومات المختزنة في الذاكرة المديدة كانت نظرية مآك -كوخ حول تنافس الاجابات» اذ يتكون

ارتباطان لكل منبه «واحد منهما امتن من الآخر» والامتن ينتصر «مانعاً ظهور الاضعف». (ص٢٩٤)

اما الدور الهام في النسيان فيلعبه «تحطم الارتباطات بنتيجة التداخلات. احياناً يقارنون هذا التحطم بالخمود الملاحظ في التجارب على الأفعال الشرطية العادية» (ص٢٩٦) إن المراحل الثلاث «انتاج المنعكس، الخمود والاسترجاع العفوي، تستخدم لشرح النسيان اثناء حفظ الارتباطات الثنائية» (ص٢٩٨) ومن الملحوظ أن «الجزء من نظرية الخمود الذي يتعلق بالاسترجاع العفوي مازال أقل تأكيداً بالمعطيات الواقعية». (ص٣٠٥) ويرى بوستمان وستارك أن «التداخل يُعتبر شكلاً من أشكال التنافس بين الاستجابات، وليس بين استجابات منفردة بل بين مجموعاتها الكاملة». (ص٣٠٨)

ومن الملاحظ ان العبارات قد تنسى أو تتغير لكن المعنى يبقى «لاينسى المعنى، بل، تلك الكلمات الدقيقة المعبرة عنه» (ص٣٢٢) ويمكن ايجاز أمور كثيرة بالقول إن «النظرية التداخلية تُفسِّر مجموعة من الأشكال النوعية للنسيان، وهي ليست في وضع التعامل مع النتائج الكثيرة الحاصلة في التجارب مع مادة الحديث الطبيعي». (ص٣٢٧) لكن النظريات التداخلية «أقل صلاحية بكثير، لشرح الذاكرة بمايتعلق بعبارات ومقاطع النص» ذاكرة من هذا النوع أفضل ماتخضع للتفسير بمساعدة النظريات ذات الاساس اللساني» (ص٣٢٨)

وقد حدثت ايضاً تغيرات «في نظريات اللسان» وهي تصبح اكثر صلاحية لشرح جوانب كثيرة من العمليات المعرفية» (ص٣٢٩)

عنوان الفصل العاشر «الحفظ، عمليات التشفير (الترميز) والتشفير «يعني التحويل إلى ذلك الشكل الملائم للاختزان الداخلي» (ص٣٣٠) «بعد التشفير تنتقل المادة الى الذاكرة، حيث تُحفظ». وثمة وجه آخر لوظيفة الذاكرة -«استحضار المعلومة» ويحدث أن لا يستطيع المرء «الوصول» إلى المعلومة. . (ص٣٣١) والاختزان يكون في «الذاكرة المديدة» وعملية «التوسط بمساعدة اللغة الطبيعية» يلعب فيها التشفير دوراً هاماً. (ص٣٣٢) والوسائط «الشفهية تساعد أحياناً الذاكرة». (ص٣٣٤) وتستخدم الوسائل «الشفهية في دراسة الارتباطات الثنائية» (ص٣٣٥) وقد تستخدم «في بعض الحالات اكثر من غيرها» (ص٣٣٦) وتشكُّل الوسائط «يتطلب زمناً معلوماً وعملاً محدداً» (ص٣٣٧) وتشكيل كلمات من «مقاطع ليست ذات معنى، ليس الشكل الوحيد للتوسط اطلاقاً». فالعبارات الوسيطة «تحول الارتباطات الثنائية الى عبارات». وقد تشكل الأشكال واللوحات وسائط. (ص٣٤١) ويجري «التنظيم أثناء التذكر الحر» (ص٣٤٣) اما «التنظيم الموجه بواسطة المجرب» فهو مرتبط بانتقاء المجرب الكلمات «في القائمة». وكلما «كانت درجة الارتباط عالية بين ازواج الكلمات» في القائمة كانت النسبة العامة للاستذكار الصحيح عالية»، والعلاقة «المتبادلة للكلمات تؤثر على فعالية التذكر كما تؤثر على طريقته أيضاً» (ص٣٤٥) والكلمات «يتم تذكرها معاً في حال وجود درجة ارتباط عالية بين ازواج الكلمات» ويمكن «تمييز التأثيرات المشروطة بالانتماء إلى صنف واحد عن تأثيرات التقارب الارتباطي» (ص٣٤٧)

ويبدو أن حفظ «القائمة» يرتبط، كحد أدنى بثلاث عمليات:

١- بايضاح أي الاصناف تمثلها الكلمات الموجودة في القائمة

٢- بانتاج ارتباطات خاصة بين تسمية الصنف وبين الاسماء في القائمة.

٣- بتذكر تسمية الاصناف. (ص٣٤٨)

اما التنظيم الذاتي، فيمثل «الضد المباشر لنموذج التنظيم» الذي «يعطي فيه المجرب للقائمة بنية محددة» (ص٣٥٠) وكشف «التنظيم الذاتي» «أصعب من كشف التنظيم المبرمج عمداً» (ص٣٥١)

والتنظيم الذاتي، والتنظيم الذي يحدده المجرب متشابهان «باشياء كثيرة» ومن سماتهما «تأثيرهما الايجابي على التذكر». (ص٣٥٣) وتمثّل «البنائية والتنظيم عملية واحدة» (ص٣٥٥) والتنظيم عموماً «هو صياغة وحدات ذات ترتيب راق من مجموعة العناصر الداخلة» وقد يزال «تشفير هذه الوحدات مما يؤدي إلى استحضار العناصر الأولية» (ص٣٥٦) أما التذكر فهو «ناتج تأثير متبادل معقد جداً بين عمليات التشفير أو (الاختزان) والاستحضار للوصول الافضل للمادة المختزنة في الذاكرة» (ص٣٥٨) وتشفير «المعلومة الداخلة يجب أن يتطابق مع العلامات المستخدمة لاستحضارها» (ص٣٥٩) ويكون التذكر أعظمياً «عندما يكون التشابه أعظمياً بين شروط تشفير واستحضار المعلومة». (ص٣٦٠)

الفصل الحادي عشر مكرس لـ«عمليات استحضار -المعلومات» ويبدأ بتعريف «التعرف» اذ يطلع «المفحوص على قائمة العناصر أو «يسمعها» يلي ذلك كلام على «فعالية التعرف بالمقارنة مع التذكر

(الاستحضار)» فالمفحوص يتعرف على القائمة على نحو أفضل «من أن يتذكرها» (ص٣٦٢-٣٦٣) وتبقى فعالية التعرف عالية «حتى في حال وجود فواصل احتفاظ طويلة» (ص٣٦٤) ويتعلق مستوى النسيان «الملاحظ خلال فواصل قصيرة من الزمن، بطريقة الفحص أيضاً» (ص٣٦٥) ويسمح موديل التعرف المعتمد على نظرية اكتشاف المنبه «بتقييم كمية المعلومة المحتواة في الذاكرة، والتي يؤسس عليها المفحوص محاكماته اثناء التعرف» (ص٣٦٩)

وثمة طرق عدة «تسمح بالحصول على تقديرات دقيقة جداً لفعالية الذاكرة» وقد «صيغت نظرية اكتشاف الاشارة بالعلاقة مع مسائل اكتشاف الاشارات الصوتية» (ص٣٧٢) ويستخدم «الفاحصون المستخدمون لطريقة اكتشاف الاشارة جداول خاصة» (ص٣٨٦) وتسمح «نظرية اكتشاف الاشارة، بتحيل مسألة التعرف» فتصبح متاحة «دراستها» «كنظرية للذاكرة» و«نستفيد من هذه النظرية لشرح بعض نتائج التجارب حول التعرّف». (ص٣٨٧) ففي حال «استخدام الشواغل المترابطة أو المشابهة، تكون نتائج الاختبارات على التعرف أسوأ» والكلمات «التي نصادفها بشكل نادر، غالباً مايتم التعرف عليها بشكل أفضل من الكلمات المصادفة بكثرة» (ص٣٨٨) والتذكر الحر، في المفهوم الأشمل «يتطابق مع استذكار كل العناصر الداخلة في تركيب متعدد ما». والتذكر «في الحياة اليومية، غالباً مايُسبب ويوجه بهذا المفتاح أو ذلك». (ص٣٩٠) ويفهم التذكر «كعملية مؤلفة من استقصاء العناصر واتخاذ القرارات، بمايخص العناصر التي وُجدت» وكل ما«

يسهّل الارتباطات بين عناصر الطاقم المحفوظ في الذاكرة يسهّل التذكر التالي» (ص٣٩٧)

«تستند نظرية التعرف على التصور حول «متانة» الآثار، وحول عملية اتخاذ القرار المعقدة جداً. أما نظرية التذكر، فتستند على تلك المفاهيم، كالدروب الارتباطية والاستقصاء» وفعالية التعرف كفعالية التذكر «تتعلق بمتانة العناصر» وكي نتعرف على العنصر «يجب أن تصل متانته إلى قيمة محددة تسمى عتبة التعرف. توجد أيضاً قيمة محددة للمتانة، ضرورية لكي نستطيع تذكر العنصر، نسمي هذه القيمة عتبة التذكر. يُفترض أن عتبة التذكر اعلى من عتبة التعرف». (ص٣٩٨-٣٩٩) والتذكر والتعرف «إما أن يتحسنا معاً، أو أن يسوءا، لكنهما، لايمكن ان يتغيرا في اتجاهات مختلفة» (ص٤٠٠)

«نظرية الأثرين» تؤكد أن «التعرف والتذكر متعلقان بآليتين مختلفتين، وتحديداً -بالمركبات المتنوعة للمعلومة المحتواة في الذاكرة». فثمة «آثار ذاكرة لسانية «لفظية-شفهية» واثار طيفية «حسية» (ص٤٠١)

النظرية الثالثة «لتفسير الاختلافات بين التعرف والتذكر هي نظرية العمليتين» وهي تسمح «بتوحيد نظريات التعرف والتذكر». (ص٤٠٢) فالتذكر مركب «من الاستقصاء والتعرف» ولنظرية العمليتين محاسن كثيرة. فهي بتوحيدها «لنظرياتنا المستقلة في التعرف والتذكر، تقرن في نفسها محاسن هاتين النظريتين». (ص٤٠٤)

إن عملية «الاستقصاء في حال التعرف، موجهة إلى فتح موصل إلى حجرة الذاكرة الموافقة للعنصر، الذي يُعرض للتعرف». (ص٤١٢)

والتعرف «لايُرد فقط إلى اتخاذ القرار وحده، بل، يحتوي أيضاً مكوّنَ البحث» فتنظيم «القائمة يمكن ان يؤثر على التعرّف أيضاً» والتعرف يحتوي «على بعض عناصر الاستقصاء» (ص٤١٣) وقد اقتضت المعطيات «حول مشاركة عمليات الاستقصاء في التعرف» «ادخال مجموعة من التغييرات الفعلية على نظرية العمليتين» ويمكن أن يميز في استحضار المعلومة «اربع تحت عمليات» (ص٤١٤)

إن مناقشة وظيفة الذاكرة «متنت انطباعنا حول أن جملة معاملة المعلومة عند الانسان، هي جملة مرنة وفعالة بشكل مدهش (ص٤١٥)

«هل تحفظ في الذاكرة اشكال ما؟». هذا هو السؤال الاهم في الفصل الثاني عشر الذي عنوانه «التصورات البصرية في الذكرة المديدة» وفي الاجابة عن سؤال كهذا يكوّن الانسان «لوحة عقلية» او «ينبعث عنده طيف» المكان الذي يتصوره (ص٤١٧) ويأتي السؤال : هل في ذاكراتنا «اشكال بصرية؟» ونتذكر قدرتنا «على حفظ المشاهد» (ص٤١٨) ويرى شيبارد أن «الطيوف العقلية» متشابهة «مع الاشكال الواقعية» بمعنى أن «العلاقات المتبادلة بين الطيوف العقلية مشابهة لتلك الموجودة بين اللوحات التي يستقبلها البصر». (ص٤٢٢) والانسان قادر «على اختزان معلومات في الذاكرة المديدة حول العلامات الشكلية «البصرية»، لكل مايضطر للاحتكاك به» (ص٤٢٥) والطيوف «كطريقة لتصوّر المعلومة، يمكن أن تشكل شيفرة لفظية «شفهية» انتقائية» (ص٤٢٦)

وتتعامل الجملة الطيفية تعاملاً أسهل «مع المواضيع المحددة، التي يمكن رسمها (عكسها)» وفي الجملة اللسانية تلعب الدور الاساسي

«المعالجة المتسلسلة (المتتالية)» فالاصوات تدخل تباعاً «ومعناها يتعلق لدرجة كبيرة بتسلسلها (تتابعها)» (ص٤٢٧) والنتيجة العامة عن هذه المعطيات هي «أن التخيلية الطيفية والتعيين، يؤثران فعلياً على الاحتفاظ بالمعلومة الكلامية في الذاكرة» (ص٤٣٠) ويمكن اعتبار أن «متانة العنصر في الذاكرة، تمثل حاصل مجموع متانة الطيفية والكلامية» (ص٤٣١)

وقد بحث بوير «دور الطيوف في توسط الارتباطات الثنائية» واثبت أن مع كل «مكوّن -منبه واحد، يمكن أن ترتبط عدة مكونات -استجابات تماماً كما ترتبط معه استجابة واحدة» ووجد أن «التذكر لايتعلق بعدد العناصر التي توّجب ربطها مع المكوّن -المنبه، في اللوحة المشكلة». وأثبت أن «الطيفية «الرمزية» تسهل التذكر «عندما تتحد المكونات -الاستجابات مع «الكلمة -المشجب» في لوحة ما، معقدة» (ص٤٣٢-٤٣٣)

«لقد بدت فكرة التوسط مثمرة جداً، أيضاً، في دراسة الذاكرة بمقاطع من الحديث الطبيعي» (ص٤٣٤) يعتبر بايفيو «أن معنى العبارة المعينة، ممثل في الذاكرة بصيغة اشكال، اكثر منه كلمات لذلك، فإن تغييرات الكلمات التي لاتمس المعنى، لن تتناقض مع الشكل في الذاكرة، وتبقى غير ملاحظة. اما اذا كانت العبارة مجردة فان الشكل «الطيف»، لايعطي امكانية الاختزان الفعال في الذاكرة لمعنى العبارة، هنا، يجب ان يُحفظ المعنى، في صيغة كلمات، ولذلك سيكون التغيير في الصياغة مُلاحظاً» (ص٤٣٥)

لكن ثمة من يشك في صحة النظرية «التي تؤكد أن الطيوف تحفظ في الذاكرة المديدة، خصوصاً، اذا افتُرض أنّ هذه الطيوف «الرموز»،

تبدو بالضبط كمواضيعها في العالم الواقعي» (ص٤٣٦) وثمة «معطيات تجريبية، في صالح نظرية موحدة للعمليات الكلامية «اللفظية» و«الطيفية الرمزية» (ص٤٣٩) وثمة براهين «هي مع، أيضاً ضد وجود الطيوف». (ص٤٤٧)

في الفصل الثالث عشر كلام عنوانه «ممارسو فن التذكر «منيمونيست» الشطرنج والذاكرة» ويطلقون اسم «فن التذكر» «على استخدام الاجراءات والاستراتيجيات المستوعبة خصيصاً، والمساعدة على الحفظ» (ص٤٥٠) وثمة امثلة طريفة ومفيدة لاتختزل (راجع من ص٤٥١ الى ص٤٥٩) ثم يلي ذلك كلام على الذاكرة والشطرنج حتى الصفحة (٤٦٦)

هامش لامناص منه

منذ سنوات وانا احلم بأن أقع على كتاب لاأغلاط فيه.. وقد ألفت الكثير من الاغلاط وصرت اتهاون بشأنها حتى كدت لااعتبرها اغلاطاً. وصرت أرى الاغلاط الطباعية «تحصيل حاصل» في كل مايكتب. وماعدت احلم بتلافيها..

واذا قرأت نتاجاً لمبتدئ قلت لنفسي: سيتعلم ورحت أمني النفس بأن اراه يوماً وقد اتقن فنون القول.. وقرأت كتاب «ذاكرة الانسان» وهو من ترجمة صديقي الدكتور جمال الدين الخضور فشعرت بشيء من الاحباط.. فالدكتور جمال الدين جراح ماهر، وروائي معروف،

وشاعر مجدد، وباحث ودارس، وناقد، ومترجم. . . ومع ذلك . . . افتش عن صفحة واحدة من صفحات كتابه الكبير تخلو من الاغلاط فلاأجد . . .

واسأل نفسي : كيف اجاز صديقي لنفسه مثل هذا التهاون بشأن عباراته؟ ولاأجد جواباً . . فأجد نفسي مضطراً الى مناشدته بصوت مرتفع : عساك أن تصحح الاخطاء الكثيرة في هذا الكتاب الهام حين تعيد طباعته في المستقبل . انه جدير بمزيد من العناية . .

* * *